Die philosophisc... Quellen des Philo von Alexandria ...

Paul Wendland


SIGILLUM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV·ANG·
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS

Wissenschaftliche Beilage zum Programm des Köllnischen Gymnasiums zu Berlin. Ostern 1892.

Die philosophischen Quellen

des Philo von Alexandria in seiner Schrift über die Vorsehung.

Von

Dr. Paul Wendland.

BERLIN 1892.
R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
Hermann Heyfelder.

1892. Progr. No. 59.

Das Judentum, das in Palästina Kraft genug besafs, fremdartige Einflüsse zu überwinden und in schroffer Abgeschlossenheit zu beharren, konnte in Alexandria dem übermächtigen Geiste griechischer Kultur sich nicht verschliefsen. Auf demselben Boden, wo die verschiedensten Religionen und Philosophieen zu einem seltsamen Synkretismus zusammenflossen, wo neue Formen des Glaubens und Aberglaubens, neue Kultgemeinden und Konventikel, abenteuerliche Mythologieen und Kosmogonieen sich erzeugten, ist, vielleicht als edelster Trieb jenes erst neuerdings in seiner vollen Bedeutung erkannten religiösen Gährungsprozesses, auch die jüdische Religionsphilosophie erwachsen.

Die Frage, wie sich das Judentum zur griechischen Kultur und vor allem zur Philosophie, die den besten Geistern beim Zusammensturz der Religionen die Religion zu ersetzen begann, zu verhalten habe, war hier eine unabweisbare, sie war nicht nur von religiöser, sondern auch von sozialer Bedeutung. Und wie sie die Geister in Bewegung setzte, wie sie das Judentum in verschiedene Richtungen spaltete, läfst sich noch aus manchen Andeutungen erschliefsen. Manch einer kostete nicht ungestraft die fremde Weisheit, gab sich dem Zauber des griechischen Geistes widerstandlos gefangen und wurde zum Apostaten der väterlichen Religion, zu einem Vertreter des „denationalisierten Judentums". Auch seine eigenen Landsleute konnte der Dichter unter der Maske des Phokylides ermahnen: *μηδ' ὡς πετροφυὴς πολύπους κατὰ χῶρον ἀμείβου.*

Starke, in der väterlichen Religion fest wurzelnde Geister sahen in den griechischen Einflüssen nur eine Gefahr für das eigentümliche Wesen ihres Volkes und riefen eine Reaktion hervor, der die Zukunft des Judentums gehörte und die es erklärt, dafs die hellenistische Periode — von einigen polemischen Beziehungen abgesehen — nur wenige Spuren im späteren jüdischen Schrifttum hinterlassen hat. Wer aber einerseits den Wert der griechischen Kultur und Philosophie zu schätzen und zu empfinden vermocht hatte, andererseits auf das jüdische Nationalbewufstsein und den Glauben an die geoffenbarte Religion nicht verzichten konnte und wollte, dem mufste sich das Bedürfnis eines Ausgleiches aufdrängen, wie ihn vorher ganz ähnlich die stoische Religionsphilosophie zwischen dem Volksglauben und dem Fortschritt des Denkens versucht hatte und wie ihn später die christliche Lehr- und Dogmenentwickelung in Jahrhunderte langer Arbeit vollzieht. In Philos Denkweise waren die Voraussetzungen zu einem solchen Kompromifs gegeben. Durch Geburt und Erziehung im Judentum wurzelnd, ja einer der angesehensten Familien der alexandrinischen Judenschaft angehörig, mufs er die philosophischen Anschauungen seiner Zeit in jüngeren Jahren gründlich kennen gelernt, ja ihnen zeitweise einen Einflufs auf sein Denken eingeräumt haben, der das jüdische Bewufstsein in ihm zurücktreten und das Bedürfnis einer Ausgleichung

1*

mit den grundverschiedenen jüdischen Anschauungen erst sehr allmählich aufkommen liefs. Dafs er eine solche, man könnte fast sagen griechische Periode in seiner Entwickelung durchgemacht hat, in der das *μόνη γὰρ ἡ Ἑλλὰς ἀληθῶς ἀνθρωπογονεῖ, φυτὸν οὐράνιον καὶ βλάστημα θεῖον, ἠκριβωμένον λογισμὸν ἀποτίκτουσα οἰκειούμενον ἐπιστήμῃ* keine Phrase war, sondern voll und ganz von ihm empfunden wurde, müfste man voraussetzen, um die Genesis seines späteren Systems psychologisch zu erklären, wird aber auch bewiesen durch eine Reihe von Schriften, die man wahrscheinlich in diese Periode setzen mufs. Ich meine die Schriften *Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου*, *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον*, *Περὶ προνοίας*, *Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα.* Ihnen allen ist gemeinsam ein besonders enger Anschlufs an die griechische Philosophie, auch in Ansichten, die dem jüdischen Bewufstsein, zum Teil auch dem späteren Standpunkte Philos widerstreiten, ein fast völliges Zurücktreten der biblischen Lehren. Sie alle erscheinen uns zum grofsen Teil als ziemlich rohe, oft mechanisch aneinander geschobene Massen von Exzerpten, welche — auch die beiden letztgenannten Schriften trotz ihrer dialogischen Einkleidung — die Hand des den Stoff kunstvoll gruppierenden und von einer einheitlichen Gesamtanschauung aus beherrschenden Künstlers vielfach vermissen lassen; sie erscheinen als flüchtig hingeworfene Jugend- oder Übungsarbeiten. Aber vielleicht sind diese Schriften gerade aus dem Grunde, weshalb sie schriftstellerisch an Wert hinter den späteren Werken zurückstehen, für den Forscher von besonderer Bedeutung. Sie gewähren einen Einblick in eine seinen späteren Standpunkt erklärende Epoche der Entwickelung Philos, sie lassen philosophische Anschauungen, die später nur als Einschlag in eine mystisch-theosophische Weltanschauung erscheinen, noch klarer und reiner, noch in ihrem ursprünglichen Zusammenhange erscheinen. Sie sind mehr als die späteren Schriften wertvolle, wenn auch bis jetzt über Gebühr vernachlässigte Quellen für die Geschichte der Philosophie.

In besonderem Mafse gilt dies von der Schrift *Περὶ προνοίας.* Leider ist dieselbe nur in armenischer Übersetzung erhalten, abgesehen von einigen gröfseren Stücken, die Eusebius in der Praep. ev. im Originale mitteilt. Es könnte als sehr gewagt erscheinen, dafs ich, selbst des Armenischen unkundig, auf die lateinische Übersetzung Auchers[1]) eine Quellenanalyse der Schrift gründe. Aber einmal hat Aucher in Anbetracht der grofsen Schwierigkeiten, die der armenische Text besonders im 1. Buche bietet, im ganzen gut übersetzt[2]), und ferner ermöglicht in sehr vielen Fällen, wo seine Übersetzung unklar oder unrichtig ist, oder wo er selbst den armenischen Text nicht verstanden zu haben bekennt, die Vergleichung mit philonischen Parallelen und philosophischen Quellen die Feststellung des ursprünglichen Sinnes. An vielen Stellen, an denen ich mich der liebenswürdigen Unterstützung des Herrn F. C. Conybeare erfreute, liegt die Schwierigkeit bereits im armenischen Texte, über den man zum Originale hinauszugehen suchen mufs. Für das erste Buch kommt noch die weitere Schwierigkeit hinzu, dafs dieses, wie Diels (Doxographi 1 ff.) gezeigt hat, schon bevor es ins Armenische übersetzt wurde, überarbeitet worden ist. Aber wenn auch eine plumpe Hand die dialogische Einkleidung des Buches zerstört und auch die Gedanken mitunter aus dem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen hat, so haben

---

[1]) Venedig, 1822. Ein Abdruck der Übersetzung Auchers findet sich im 8. Bande der Ausgabe Philos von Richter.

[2]) Dies Urteil, das sich mir aus der Übereinstimmung der Übersetzung mit den Aucher unbekannten griechischen Parallelen ergab, wurde mir durch de Lagarde bestätigt.

wir hier doch, wie die folgende Untersuchung zeigen soll, wenn wir von zwei gröfse Interpolationen absehen, durchaus echt philonische und aus vorzüglichen Quellen geschöpfte (danken vor uns.[1])

Philo schickt einige Bemerkungen über die Methode der Untersuchung (§ 1) und ein dialektische Argumente für die Vorsehung voraus.[2]) Eine Berufung auf das Zeugnis der Sin durch die das Wesen der Welt besser erschlossen werde als durch Büchergelehrsamkeit (§ leitet dann die Behandlung der Frage der Weltentstehung ein:

1. Zuerst wird die Ansicht, dafs die Welt keinen zeitlichen Ursprung habe, sondern v Ewigkeit her bestehe und unvergänglich sei, abgewiesen. Als absurd und blasphemisch wird d im wesentlichen aristotelische Grund, auf den die Vertreter dieser Ansicht sich berufen, bezeic net: Es ist unziemlich, Gott ohne Thätigkeit sich vorzustellen; damit giebt man ihm Trä heit schuld[3]).

2. Es bleibt den Gegnern die Ausflucht, eine zwar präexistente, aber gestaltlose Mater anzunehmen, die dann von Gott geformt sei. Aber so würde die Materie ein Prinzip neben Go sein. Die Thätigkeit Gottes ist mit seiner Intelligenz untrennbar verbunden. Er wirkt ewig, i dem er denkt, und ruft dadurch das Sinnliche ins Dasein. (Eine einmalige Einwirkung Gott auf die Materie nach vorherigem passiven Verhalten zur Materie ist also undenkbar)[4]).

---

[1]) Die folgende Analyse dürfte wohl zur Genüge die mit Unrecht bestrittene Echtheit des ersten Buch mit dieser Einschränkung beweisen. Genauer werde ich auf diese Frage im zweiten Theile meiner Arbe eingehen.

[2]) Die Grundgedanken dieses besonders schwierigen Teiles möchte ich auf Grund der Übersetzung Cony beares, die ich im zweiten Teile mitteilen werde, so formulieren:

Wer die Vorsehung anklagt, thut dies mit oder ohne Vernunft. Im letzteren Falle hätte er selbst offen bar keinen Teil an der *πρόνοια* (stoische Voraussetzung vom menschlichen *νοῦς* als Absenker des göttlichen), hätt also auch kein Recht, jene anzuklagen, bevor er nicht ihr Wesen kennen lernt. Nur auf solcher Kenntnis könnt eine wohl gegründete Anklage beruhen. Gerade ein solcher guter Ankläger aber würde durch seine der *ἀπρονοησία* entgegengesetzte *πρόνοια* (= *νοῦς*), auf die seine Anklage sich gründet, auch Zeugnis ablegen für di allgemeine *πρόνοια* nach dem (unten zu behandelnden zenonischen) Syllogismus vom Teile des Kosmos auf den Kosmos selbst. Die Form der Schlüsse spricht für stoischen Ursprung, der für den letzten ausdrücklich bezeugt ist, auch durch den Vergleich mit § 50 (s. unten) wahrscheinlich wird. — Das dialektische Verfahren ist dem weit verbreiteten Syllogismus aus dem aristotelischen *Προτρεπτικός* Fr. 51 (Diels im Arch. f. Gesch. d. Phil I, 487) nachgebildet und berührt sich besonders mit der von Diels bei Clemens nachgewiesenen Fassung.

[3]) Vergl. Bernays, Abh. d. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1882, S. 41, den Epikureer bei Cic. De nat. deor. II, 20 sciscitor, cur mundi aedificatores repente exstiterint, innumerabilia saecula dormierint 22 laboremne fugiebat? Lucret. V 173. Denselben Grund richtet der peripatetisch beeinflufste Stoiker Boethos *Περὶ ἀφθ.* S. 27, 3 gegen das stoische Schulddogma von der Vergänglichkeit der Welt: *πάντων δ' ἀναιρεθέντων ὑπ' ἀργίας καὶ ἀπραξίας δεινῆς ἀβιώτῳ βίῳ χρήσεται· οὗ τί γένοιτ' ἂν ἀτοπώτερον; ὀκνῶ λέγειν, ὃ μηδὲ θέμις ὑπονοεῖν, ὅτι ἀκολουθήσει θεῷ θάνατος, εἴ γε καὶ ἠρεμία.* Man vergleiche De prov. *sine operatione . . . otii atque inertiae.* De Cherub. 26 De opif. S. 2, 13 Cohn, De somn. II, 43 S. 696. Das *ἄτοπος* wird dem Boethos hier zurückgegeben *(absurditatem).* Auch die Schrift *Περὶ ἀφθ.* stellt die peripatetische Ansicht an die Spitze. Polemische Beziehungen auf diese Ansicht finden sich auch De opif. S. 66, 19 Cohn De decal. 10 S. 190 De plant. 12 S. 337 De prof. 2 S. 547. Das Problem, ob die Welt ungeworden oder geworden, ob vergänglich oder unvergänglich, wird berührt Quis rer div. her. 50 S. 508 De ebr. 48 S. 387 De Abr. 31 S. 24. Dafs Philo auch in der Schrift *Περὶ ἀφθ.* keineswegs sich zur Anfangslosigkeit der Welt deutlich bekennt, glaube ich in der Berl. philolog. Woch. 1891 S. 1030. 1031 gezeigt zu haben. — Die Worte § 6 Ende: *absque initio, aiunt, condidit deus universa* würden, wenn sie echt und richtig übersetzt sind, eine völlige Verkennung des peripatetischen Standpunktes verraten.

[4]) Es ist unleugbar, dafs Philo hier die später bei ihm vorherrschende Ansicht von der Weltbildung bekämpft. Die Annahme einer wirklichen Weltschöpfung wird ja auch darauf (No. 3) von ihm bewiesen.

3. Nach der Zurückweisung der gegnerischen Ansichten führt Philo folgende Gründe für die übrig bleibende Annahme einer Weltschöpfung an:

a) Die zeitliche Entstehung der integrierenden Teile der Welt beweist auch die der Welt und die Existenz eines Schöpfers (§ 12), wie der Untergang der Teile der Welt die Vergänglichkeit der Welt (§ 9). Die Entstehung der Teile der Welt wird an einem Beispiele, am Menschen nachgewiesen, indem aus der zeitlichen Entstehung des Individuums auf die der Gattung geschlossen wird (§ 10—12).[1])

b) Nur die Kehrseite des voraufgehenden Schlusses ist die Folgerung vom Untergange des Teiles auf den des Ganzen (§ 13 ff.). Der Untergang auch nur des kleinsten integrierenden Teiles eines Körpers deutet auf den Untergang des Ganzen. Nun sind aber alle Dinge in der Welt dem beständigen Wechsel des Entstehens und Vergehens unterworfen, sie sind im Flusse (§ 13. 14.

Gegen eine Verdächtigung der Echtheit unserer Stelle könnte ich mich auf philonische Äufserungen berufen, die man allgemein nach Mafsgabe jener vorherrschenden Anschauungen im Sinne einer Weltbildung umzudeuten pflegt (zuletzt Drummond I, 301 ff.) und die man vielleicht besser als versteinerte Reste einer älteren Entwickelungsperiode auffassen würde. Beweiskräftiger ist die Beobachtung des durchaus philonischen Sprachcharakters des Abschnittes: *materiam ornatu ac forma et figura carentem qualitate ac forma ab eo donatam fuisse* ... bald darauf nach Conybeare *ἀτάκτου καὶ ἀκόσμου καὶ συγκεχυμένης ὕλης*. § 8 *substantiam ornatu carentem omnique ordine destitutam.* Philo braucht *ὕλη* und *οὐσία* wie die Stoa als Synonyma (Zeller III 2, 387). Attribute der Materie: *ἄμορφος, ἀνείδεος, ἀσχημάτιστος, ἀνάρμοστος, ἄτακτος* (die Belege bei Zeller 387, Drummond I, 289). De opif. 6 *τροπὴν δὲ καὶ μεταβολὴν ἐδέχετο τὴν εἰς ... τάξιν, ποιότητα κτλ.* De prof. 2 S. 547 Quaest. in Gen. I 55 De deo 3. 6 Kleanthes Hymnus Vers 19 *καὶ κοσμεῖν τἄκοσμα* ‖ *quae antea sine ordine ac lege atque errabunde moveri solita erat materia*, De plant. 1 S. 329 *ἄτακτον καὶ συγκεχυμένην οὖσαν ἐξ ἑαυτῆς* De sacrif. 13 S. 261 *πεφυρμένης ὕλης ... ἡ δὲ πολλὴν ἀταξίαν εἰσηγεῖται καὶ σύγχυσιν* De opif. Kap. 9. 6. Quis rer. div. her. 32 S. 495 *πλημμελῆ ... ἀνώμαλον* ‖ *deus enim non prius intellegere coepit quam agere, nec umquam fuit, quando non ageret ... itaque semper intelligendo facit*, De opif. 3 *ἅμα γὰρ πάντα δρᾶν εἰκὸς θεὸν οὐ προστάττοντα μόνον, ἀλλὰ καὶ διανοούμενον* De sacr. Ab. et Caini 18 S. 175 *ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει* De decal. 11 S. 188 V. Mos. I 51 S. 125 Leg. all. I 3 S. 44 *παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεὸς κτλ.* 7 S. 47. De Gig. 10 S. 268 *ποιῶν ἀεί.* Wenn Philo hier eine beständige Schöpferkraft Gottes, eine fortgesetzte Hervorbringung des Sinnlichen annimmt, so widerspricht dies scheinbar der im Folgenden begründeten Ansicht einer einmaligen Weltschöpfung. Erst seit der Schöpfung der Materie konnte doch das Wort gelten: *semper sensibilibus principium existendi praebet etc.* Sollte Philo in dieser Periode zur stoischen Annahme eines Wechsels von Weltentstehung und Untergang neigen (S. 10 Anm. 2)? Über Cumonts Deutung unserer Stelle siehe meine Bemerkung a. O. 1031.

[1]) Auch *Περὶ ἀφθ.* Kap. 24 S. 39 wird von der Entstehung des Menschengeschlechts auf die der Welt geschlossen. Jene wird aber anders als hier durch die Jugend der Künste erwiesen (dagegen wird die peripatetische Lehre Vita Mos. III 36 S. 175 vorausgesetzt). Gerade in dieser Ausführung möchte ich eine altstoische Lehre erkennen, die wir aus der peripatetischen Theorie fast mit Notwendigkeit herauswachsen sehen. Indem Zeno die peripatetischen nur einzelne Teile der Erde treffenden Verheerungen auf die ganze Welt und das gesamte Menschengeschlecht ausdehnte, liefs er auf den Weltbrand eine neue Weltbildung und Urzeugung des Menschen folgen, nicht nur, wie Aristoteles, eine neue Kulturentwickelung. Er bekämpfte dann den Aristoteles mit seinen eigenen Waffen, indem er aus dem in eine junge Epoche fallenden Aufkommen der Künste die zeitliche Entstehung des Menschengeschlechts folgerte. Man mag diese Erwägung oberflächlich finden (v. Arnim, Quellenstudien zu Philo S. 45); sie kann trotzdem bereits von Zeno herrühren. Macrobius, In somn. Scip. II 10, 6 ff. geht in letzter Linie mit Philo auf dieselbe Quelle zurück. Denn auch die peripatetische Widerlegung (Philo S. 43, 6 ff. — Macr. a. O. § 9) stimmt im wesentlichen, wenn auch bei Macr. Stoisches eingestreut ist. Von der chronologischen Liste der Erfindungen, die eine Lücke im philonischen Text uns geraubt, hat auch Macr. nur einen dürftigen Rest, den er mit eigener Zuthat ausschmückt. S. auch Lucret. V 332 ff. — Der Gedanke zu Anfang von De prov. § 10, dafs es nichts Seiendes aufserhalb des Kosmos gebe, findet sich in fast wörtlicher Übereinstimmung *περὶ ἀφθ.* S. 7, 17. 23, 20. 25, 12. 32, 19. 34, 18, Cic. De nat. deor II 35 wieder (Bernays a. O. S. 36). — Unser Argument wird § 88 wiederholt; danach dürfte auch § 9 statt *etenim* „wie auch" vorausgesetzt werden, während v. Arnim S. 45 hier die Disposition des Folgenden findet.

16)[1]. Was von den Einzeldingen gilt, gilt auch von den Elementen. Sie entstehen und vergehen, wie sie auch mannigfaltigen Wandelungen unterliegen[2]. Die Erde verliert ihre Fruchtbarkeit durch übermäfsige Hitze oder Überschwemmung (§ 15)[3]. Sie kann deshalb auch nicht unsterblich sein. Auch die Luft erfährt mannigfache Änderungen. Sie wird verdorben und dadurch Ursache der menschlichen Krankheiten, und sie wird wieder gesund. Wie kann sie, da sie solchen Veränderungen zum Schlechteren ausgesetzt ist, unsterblich sein? In einem unsterblichen Elemente könnten die Menschen, die durch die Luft ernährt werden, nicht sterben[4]. Was aber für die Erde und Luft gilt, das gilt auch für alle Teile der Welt, dafs sie nämlich dem Untergange unterworfen sind (§ 18. 19).

c) In einem Korollarium (§ 20. 21) beruft sich Philo auf Plato als Zeugen für die Schöpfung und Vergänglichkeit der Welt, indem er dessen Äufserungen anführt, dafs die Zeit zugleich mit dem Himmel erschaffen sei (Timaeus 38 B)[5], dafs die sinnliche Welt ein Abbild der geistigen und wegen ihrer sinnlichen Natur erschaffen sein müsse[6] (Tim. S. 28 B. 92 B. 29 B.). Es folgt dann eine stoische, hier fälschlich dem Plato zugeschriebene Definition des Kosmos[7],

---

[1]) Es liegt zu Grunde die heraklitisch-stoische Anschauung vom ewigen Flufs und vom Wechsel der Dinge; vgl. De ebr. 49. De Jos. 22 ff. De somn. II 36. 39 *τῶν σωματικῶν ἅπερ ἐν φύσει καὶ φθορᾷ φθειρομένῃ καὶ φθειρούσῃ* (= De prov. I 16 corpora sub fluxu atque corruptione esse). De conf. lingu. 22 S. 420 *τὸ ἐν συνεχεῖ ῥύσει γεῶδες αἰσθητόν*. Quaest. in Exod. II 55 De post. Caini S. 135, 14 De somn. I 23 S. 643. 42 S. 657 Leg. all. I 3. II 9 De mon. I 2 *τροπὰς καὶ μεταβολὰς παντοίας ἐκδεχόμενα* (§ 15 subiecta mutationi, variationi et conversionibus) . . . *ἤδη γάρ τινες καὶ τὰ ἄλλα πάντα ζῷα καὶ φυτά, ὧν γένεσίς ἐστι καὶ φθορά, συνεχῶς μὲν καὶ ἀπαύστως φασὶ ῥεῖσθαι*. De Cherub. 6 *τὸ μὲν θεῖον ἄτρεπτον, τὸ δὲ γενόμενον φύσει μεταβλητόν* (= De prov. I 16 Ende) Q. o. pr. l. 4 S. 449. Grossmann Quaest. Philon. I 1 S. 18.

[2]) Über die Wandlungen der Elemente De prov. II 100 (= Eus. VIII 14, 45), *Περὶ ἀφθ.* S. 33, 10. V. Mos. III 18 S. 158 Quaest. in Exod. II 118. 81. 88. De prov. I 15 „et tamen . . .“ übersetzt Conybeare *ἑκάτερον αὐτῶν γενέσεως καὶ φθορᾶς ἔχειν πέρας*.

[3]) De Abr. 1 *ἢ τὰς μεγίστας τῶν ἐπὶ γῆς φθορὰς διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος*, meine „Neuentdeckten Fragmente“ S. 10, 17. De caritate 9 S. 391 *ὡς μήτε θέρος περιφλέγοι μήτε κρύος περιψύχοι* Quaest. in Gen. I 14 II 63. Hier ist natürlich noch nicht die *ἐκπύρωσις* (und *ἐξυδάτωσις*) gemeint, da es sich zunächst nur um vorübergehende Wandlungen der Erde handelt, aus denen die gänzliche *φθορὰ* erschlossen wird; vgl. Ocellus Lucanus De univ. nat. III, § 4.

[4]) De somn. I 3, S. 623 *ἀὴρ . . . ὄργανον ὢν ζωῆς . . . τροπάς τε καὶ μεταβολὰς παντοίας τρεπόμενος καὶ μεταβαλλόμενος* De Cherub. 26 S. 155, De Gig. 2 S. 263, Q. o. pr. l. 12 S. 457, Leg. ad Gai. 18 S. 563, Quaest. in Exod. II 55 S. 63 Harris, *Π. ἀφθ.* S. 37, 17, v. Arnim S. 46. 47, De Prov. II 24 (= Eus. VIII 14, 23). Über die (stoische) Lehre von der Ernährung des Menschen durch die Luft vgl. De prov. II 67 und meine Bemerkung dazu. — Zu § 19 *delirum insanumque mihi videtur putare vitam immortalem in mortali inveniri posse* vgl. Leg. ad Gaium 16 S. 562, *Π. ἀφθ.* S. 15, 1 Plut. Mor. S. 1075. — Dieser Schlufs von der Vergänglichkeit der Teile auf die der Welt wird als stoisch bezeugt von Laert. Diog. VII 141. Auf Grund der auf unsere Stelle sich zurückbeziehenden Interpolation § 22 glaubte man ihn früher Zeno zuschreiben zu dürfen. Dies äufsere Zeugnis ist durch Diels beseitigt. Aber aus einem innern Grunde, nämlich der Übereinstimmung der Schlufsform mit dem bald zu behandelnden Zeno-Fragment bei Cic. de nat. deor. II 22 bleibt der zenonische Ursprung sehr wahrscheinlich. — Die Beziehungen unserer Schrift auf *Π. ἀφθ.* erklären sich am einfachsten durch die Annahme, dafs Philo die im verlorenen zweiten Teile der Schrift *Π. ἀφθ.* vorgebrachten Gründe gegen die Weltewigkeit hier zum Teil wiederholt.

[5]) Auf diese Ausführung bezieht sich Philo auch sonst; s. Cumont zu *Π. ἀφθ.* S. 16, 22, wo Tim. 37 E (nicht 38 E) zu lesen ist. Die platonische Lehre von der Unvergänglichkeit der Welt wird wohl als der Annahme der Schöpfung widersprechend ignoriert. Quaest. in Gen. I 10: generatio enim, ut sapientum fert sententia, corruptionis est principium.

[6]) Nur für den letzten Punkt verweise ich auf De opif. 3, 11 ff., wo ebenfalls Tim. 28 B benutzt ist, Drummond I, 292.

[7]) *Π. ἀφθ.* S. 2, 12 *σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἄστρων κατὰ περιοχὴν γῆς καὶ τῶν ἐπ' αὐτῆς ζῴων καὶ*

worauf Moses als Vorgänger der platonischen Ansicht von der dem Kosmos voraufgehenden, gestaltlosen Materie genannt wird[1]). Für die Weltschöpfung, fährt Philo § 23 fort, hat man vier schöne Gründe angenommen: Gott als den Urheber (*τὸ ὑφ' οὗ*), den Stoff (*τὸ ἐξ οὗ*), den *λόγος* als Werkzeug (*τὸ δι' οὗ*), den Grund (*τὸ δι' ὅ*), dafs nämlich das Werk zeuge von seinem Schöpfer[2]).

II. Nach diesen einleitenden Bemerkungen über die Schöpfung, deren Berechtigung offenbar auf dem philonischen Gedanken beruht, dafs der Schöpfer natürlich für sein Werk sorge (vgl. §. 26. 88), kommt Philo § 24 zu seinem eigentlichen Thema, dem Erweis der Vorsehung der, wie die Parallelen unter dem Texte beweisen, mit stoischen Argumenten erbracht wird: Die Vorsehung des Schöpfers ergiebt sich daraus, dafs auch einzelne Kreaturen und Teile der Welt Weisheit und Vorsehung besitzen[3]). Der Vater sorgt für die Kinder, der Hirt für das Vieh, der Reitknecht für die Rosse, der Schiffsherr für das Schiff, der Arzt für den Kranken. Selbst die Biene und Ameise zeigt Vorsehung[4]). Daraus wird der als zenonisch bezeugte (Cic. de nat. deor. II 22) Schlufs gezogen, dafs das Ganze, dessen Teile mit Weisheit begabt sind, selbst weise sein mufs[5]). Alle diese Wesen haben eine zeitliche Entstehung und müssen daher die Ursachen ihrer Entstehung in einem andern, in Gott haben, von dem erst die Einzelwesen Vorsehung und Weisheit empfangen haben[6]). Es ist thörichter Neid, wenn die, die selbst auf *πρόνοια* Anspruch erheben, sie Gott absprechen wollen. Ein wohlgeordnetes Haus- und Staatswesen nennen wir das Werk der Vorsehung und des Fleifses; dem Weltall wollten wir eine gleiche Fürsorge aberkennen[7])? Ist es nicht Thorheit, die Fürsorge des Menschen für den Körper, das Vieh, die

---

φυτῶν, Doxogr. S. 464, 18. 465, 14, Posidonius bei Laert. Diog. VII 138, [Arist.] De mundo 391 b 9, Ocellus Lucanus I § 7.

[1]) Wenn hier dem Moses diese Annahme zugeschrieben wird, so mufs doch wohl wegen des Vorhergehenden diese gestaltlose Materie als früher geschaffen gedacht sein. Dieselbe Verbindung von Plato und Moses *Π. ἀφθ.* S. 6, 17. Es folgt die von Diels nachgewiesene Interpolation aus Ps. Plut. De plac., die auch dadurch kenntlich ist, dafs Plato so eingeführt wird, als wäre von ihm nicht schon vorher die Rede gewesen. — Ich mache darauf aufmerksam, wie genau die Disposition der nach *Π. ἀφθ.* S. 3, 18 ff. 44, 21 für den verlorenen Teil dieser Schrift vorauszusetzenden Disposition entspricht: 1. Abweisung der Weltewigkeit. 2. Beweis der Weltschöpfung. 3. Die hier freilich nicht genau entwickelte platonische Ansicht.

[2]) Das griechische Original ist zu gewinnen aus De Cherub. 35 S. 162; vgl. meine „Neu entdeckten Fragmente" S. 128, zum einzelnen Drummond I 300. Ein ähnliches Schema wird von Sen. Epist. 65, 8 Plato zugeschrieben; über Aristoteles viererlei Gründe, s. Zeller II 2, 327.

[3]) § 24. Derselbe Beweis § 4. 29 am Schlufs. § 30 (mit besonderer Beziehung auf die richterliche Thätigkeit des Menschen und der Vorsehung). § 31. 32. 49. 50. 51. 67. 68.

[4]) § 25. Vgl. Die Ansicht des Kleanthes (Stein, Psychologie der Stoa I 162). Über die Biene s. Aelian V 13, Sen. Ep. 121, 22, Celsus bei Orig. Contra Cels. IV 85, Philo De anim. 20, über die Ameise auch Cic. De nat. deor. III 21, Plin. XI 108 ff., Philo a. O. 41 formicam non vides exigui corporis animal et magnorum operum providum? 43 provide sane procurant 22 quid hirundo? nonne providentia quadam praeditum . . . ., was in dem stoischen Vortrage § 77 nur wenig abgeschwächt wird. Das Argument wird De prov. I § 51. 52. 53 wiederholt.

[5]) Nach dem ursprünglichen Sinne der Schlufsfolgerung kann unter dem totum nur der *κόσμος* verstanden sein, d. h. es liegt zu Grunde die stoische Idee des der Welt immanenten Gottes. In *Περὶ ἀφθαρσίας* 4, 17 Cum. *ὁρατὸν θεὸν* und 7, 7 sollte man um so weniger einen Beweis der Unechtheit dieser Schrift sehen, als die Worte einem Berichte über peripatetische Ansichten angehören und die philonische Bezeichnung der Gestirne als Götter doch gar nicht fern liegt.

[6]) § 25 Ende, 26: Cic. a. O. II 18 ex ipsa hominum sollertia esse aliquam mentem et eam quidam acriorem et divinam existimare debemus 79, Sext. Emp. IX 95. 77, Laert. Diog. VII 143 (Sen. Ben. IV 6, 3), zum Teil nach Xen. Mem. I 4, 8.

[7]) § 27. Der Vergleich mit dem Hause findet sich z. B. bei Cic. a. O. II 15. 17 (78). 154 III 18, De leg.

Sklaven, die Kinder anzuerkennen, eine entsprechende Fürsorge des Leiters des Alls zu leugnen Wie der Geist den Körper beherrscht und dessen Glieder als Werkzeuge in Bewegung setzt, durchwaltet die Vorsehung mit ihren Kräften das Weltall[1]). Wer hat die Gedanken weiser Vorsorge dem Menschen verliehen? Wenn es keine Vorsehung (im Weltall) giebt, warum handeln nicht auch wir Menschen sorglos, planlos, unbedacht, d. h. ohne Vorsehung (§ 31)? Die menschliche Vorsehung aber leugnen, das hiefse die Musik, Philosophie, Nautik[2]), überhaupt alle weise Entdeckungen aufheben. Die Welt ist ein harmonisches, durch die Sympathie aller ihrer Teile getragenes Ganze[3]). Die mit Weisheit begabten Teile zeugen durch ihre *κατορθώματα*[4]), die sich nur aus jener Sympathie erklären, für die allgemeine, alles einzelne bewegende Vorsehung. Zeugt nicht auch für sie der Ertrag der Früchte, die wunderbare Ordnung der Sterne, der regelmäfsige Lauf der Sonne und des Mondes, die Verteilung des Meeres und der Berge, kurz die Harmonie aller der einem unwandelbaren Gesetze unterworfenen Wesen[5])?

I 23, Sen. Ben. VII 1, 7, Sext. IX 122, [Arist.] De mundo 398a 8, der mit der Stadt Cic. a. O. II 154, Epiktet II 1 26. 5, 26. 10, 3. 5. 15, 10. III 22, 4. 85. 24, 10. 11. 19. 53. 107, De mundo 400b 7. 27, Sen. Dial. VIII 4, Marc Aurel S. 19, 13 Stich 28, 6. 32, 4. 33, 9 ff. 76, 14. 58, 17. In der Schrift über die Vorsehung findet sich der Vergleich mit der *πόλις* auch II 3. 55. 82 (homo civis mundi: De prov. I 40. 70. 90, vgl. V. Mos. I 28 S. 106 De conf. lingu. 22 S. 420 De opif. S. 1, 12). Ganz ähnlich unserer Stelle ist Leg. all. III 32. Die Vergleichung der Welt mit einer Stadt kehrt aber auch wieder De Cherub. 34. 35, De opif. 5. 50, De Abr. 15 S. 12, De Jos. 6 S. 46, De decal. 12 S. 189, De mon. I 1 S. 213. 4 S. 216. 217, De somn. II 37 S. 691, De spec. leg. 34 S. 331, De praem. et poen. 7 S. 414, Quaest. in Exod. II 42. Zum Vergleich der Welt mit einem Hause s. Leg. all. III 32 S. 107, De Cherub. 35 S. 162, auch De post. Caini S. 85, 2, De opif. S. 54, 10, De plant. 11 S. 337. — Das Gesetz des *κόσμος*, der stoische *λόγος ὀρθός*, wird aufser an unserer Stelle namentlich De Jos. 6, Quaest. in Exod. II 46, De migr. 23 S. 456, De praem. et poen. 9 S. 417, Q. o. pr. lib. 7 S. 452. 10 S. 455, V. Mos. II 1 S. 135. III 23 S. 163 erwähnt vgl. Cic. De nat. deor. II 79.

[1]) Das *motus illi in orbem terrarum diffusi* (Conybeare freilich *τὰς ἐκ προνοίας ἐπὶ κόσμον κεχηνγμένας κινήσεις*) und § 32 *quae ab initio inest universis, providentiam* (vgl. 67) ist ein Rest des stoischen Pantheismus (s. oben S. 8 und die stoischen termini *διήκειν διοικεῖν*, Zeno Fr. 34 Pearson, Chrysipp bei Cic. a. O. I 39), mit dem sich bei Philo fortwährend die transcendentalen Vorstellungen der Gottheit kreuzen. Dieser Schlufs vom menschlichen Geiste auf den göttlichen ist bekanntlich stoisch (Stein a. O. I 207 ff. Villoison im Anhange zum Cornut S. 399 ff. Die Belege lassen sich noch sehr vermehren). Er wird bei Laert. Diog. VII 138 (Schmekel S. 248) dem Posidonius zugeschrieben (Sen Clem. I 3, 5 vergleicht das Wirken des Geistes mit dem des Herrschers) und findet sich oft bei Philo: De prov. I 40. 42. 45, De opif. 23, De migr. Abr. 33. 35, De Abr. 16 *οὐ γὰρ ἐν σοὶ μὲν ὁ νοῦς ἐστιν ἡγεμὼν ἐπιτεταγμένος, ᾧ καὶ τοῦ σώματος ἅπασα κοινωνία πειθαρχεῖ καὶ ἑκάστη τῶν αἰσθήσεων ἕπεται* (= De prov. I. 29. 40), *ὁ δὲ κόσμος, τὸ κάλλιστον καὶ μέγιστον καὶ τελειότατον ἔργον, οὗ πάντα τὰ ἄλλα συμβέβηκεν εἶναι μέρη, βασιλέως ἀμοιρεῖ τοῦ συνέξοντος καὶ ἐνδίκως ἐπιτροπεύσοντος*, De mon. I 1 *παγγέλοιον δὲ οἴεσθαι ὅτι νοῦς μὲν ὁ ἐν ἡμῖν βραχύτατος ὢν καὶ ἀόρατος* (Dies wirft ein Licht auf die schwer verständlichen Worte § 29 invisibile consilium animae, vgl. § 40) *ἡγεμὼν τῶν αἰσθητικῶν ὀργάνων* (§ 29 instrumenta) *ἐστίν, ὁ δὲ τοῦ παντὸς κτλ.* Der hier kurz angedeutete Vergleichspunkt, dafs der menschliche wie der göttliche *νοῦς* unsichtbar ist, obgleich er selbst alles sieht, unbegreiflich, obgleich er alles begreift, ist ausgeführt De opif. Kap. 23, Leg. all. I 29 (III 73), De Abr. a. O., De mut. nom. 2 (Cic. Tusc. I 70).

[2]) Vielleicht korrupt (doch s. Cic. De nat. deor. II 152); zum ganzen vergl. Sext. IX 123 ff: vielleicht ist *μαντική* zu lesen (Sext. a. O. 132).

[3]) S. Zeller III 1, 169. 170, Drummond I 285 ff.

[4]) Mit diesem stoischen Terminus gebe ich wohl richtig das acta perfecta wieder.

[5]) Es genüge hier, auf Cic. De nat. deor. II 15. 98 ff., den Stoiker bei Lucian Jupp. trag. 38, für das einzelne auf das 2. Buch Philos zu verweisen. In ganz ähnlicher Zusammenfassung begegnet dieser kosmologische Beweis bei Philo De Abr. 30 S. 24. 13 S. 10, V. Mos. I 38 S. 114. 115, De mon. I 4 S. 217, De spec. leg. 34 S. 330. 331, De praem. et poen. 7 S. 414. 415, Quaest. in Gen. II 34 Harris S. 22, Leg. all. III 32 S 107. — § 33 Ende immutabilem prorsus seriem ordinis: Doxogr. S. 324a 1 *οἱ Στωικοὶ εἱρμὸν αἰτιῶν*) sc. *τὴν εἱμαρμένην* (*τουτέστι τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον*, Gercke Chrysippea im Index unter *εἱρμός*, Sen. Ep. 19, 6, Dial. XII 8, 3, Ben.

Wie Gott in der Schöpfung seine Schöpferkraft, so offenbart er in der Vernichtung der Welt seine richterliche Thätigkeit (§ 35, vgl. 55. 89. 90)[1]). Die allgemeine Sittenverderbnis veranlafst ihn, die Welt, die nur die Begierden der verdorbenen Menschheit nährt, in ihren ursprünglichen chaotischen Zustand zurückzuversetzen[2]). Wenn die Menschheit trotz aller erzieherischen Arbeit Gottes an ihr immer tiefer in Gottlosigkeit versinkt und die göttliche Vorsehung leugnet, so stellt Gott seine fürsorgende Thätigkeit ein und überliefert sie dem Untergange.

III. Im Folgenden richtet sich Philo gegen die von den Übeln hergenommenen epikureischen Beweise für die *ἀπρονοησία*[3]): Die Blitze, sagen die Gegner, treffen ohne Zweck Baum und Stein[4]). Die Regengüsse bleiben bald hinter dem nötigen Mafse zurück, bald brechen sie mit Gewalt über die leblose Materie herein. Der Hagelschlag zerstört die grünenden Saaten. Dieselbe Plage, Krieg, Pestilenz, Hungersnot rafft ohne Unterschied Gute und Schlechte dahin. Die Guten sind von Armut bedrückt, die Schlechten leben in Glück und Überflufs. — Dafs es epikureische Argumente sind, die hier berichtet werden, beweist schon der Umstand, dafs Philo in der Entgegnung Epikur anredet (§ 50). Indem die epikureische Naturerklärung die Erscheinungen rein mechanisch durch Zusammenstofs der Atome erklärte, liefs sie die Götter ganz aus dem Spiele und lehnte die stoische Teleologie ab[5]). Das erste Argument der philonischen Leugner

---

IV 23, 3, Nat. quaest. II 32, 1. 4, Philo De somn. II 6 S. 661, De mut. nom. 23 S. 598 *εἱμαρμένη, ἀκολουθία καὶ ἀναλογία τῶν συμπάντων εἱρμὸν ἔχουσα ἀδιάλυτον*, De opif. S. 8, 13; s. auch den Index von Cumont, De Post. Caini S. 90, 5, De conf. lingu. 5 S. 407, De profug. 27 S. 568.

1) Über den Gegensatz *ἀγαθότης, θεὸς-δύναμις, κύριος* s. Dähne I 232.

2) Ganz aus dem Spiele lasse ich § 34. Sicher interpoliert sind die Worte *et pulcherrimus* bis *improbitatem eorum;* denn die Worte *cum caelum et terra transierint* knüpfen an an Ev. Marc. 13, 31 *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται* (Matth. 24, 35, Luc. 21, 33), die Worte *iudex in retributione iusta mensura rependet iniquis hominibus secundum improbitatem eorum* wohl an II Cor. 5, 10, Col. 3, 25. Der ganze Abschnitt enthält die dem Philo fremde christliche Idee eines Weltgerichtes zur Ausgleichung der irdischen Ungerechtigkeit (Clem. Rec. X 48). Diese Idee ist auch später bei der Behandlung der Frage des Übels nie verwertet. § 35 schliefst sich sehr passend an 33 an. Vgl. die christliche Interpolation Quaest. in Exod. II 117.

Die Grundgedanken der folgenden Ausführung sind echt wegen ihrer Beziehung zu Seneca und anderen philonischen Schriften: Die sittliche Verderbnis ist auch in Senecas Schilderung Nat. quaest. III 27—30 Ursache des Unterganges. Philo denkt sich wohl den Untergang analog dem durch die Sintflut bewirkten. Denn auch durch diese läfst er die Welt zum Urzustande vor der Schöpfung zurückkehren (Neu entdeckte Fragmente S. 49, Sen. Dial. XI 1, 2); vgl. Sen. a. O. 29, 5 cum partes eius interire debuerint abolerique funditus totae, ut de integro r u d e s i n n o x i a e q u e generentur, 30, 1. Auch Seneca erinnert an die deukalionische Flut. Mit Sen. und unserer Philostelle bieten mancherlei Berührungen die Schilderung der Sintflut Quaest. in Gen. II De Abr. 8 und die des Unterganges von Sodom und Gomorra De Abr. 26. Die Worte Quaest. in Gen. II 100 nescio qua astrorum concordia atque periodo, quibus genus mortale constanter servatur aut dissolvitur, beziehen sich offenbar auf eine Theorie wie die des Berosus bei Sen. a. O. 29, 1 (vgl. Chrysippea Fr. 15 Gercke) und zeigen, dafs Philo einen periodischen Wechsel von Weltentstehung und Untergang annimmt; was ein ganz neues Licht auf *Περὶ ἀφθαρσίας* und den Inhalt des verlorenen zweiten Teiles dieser Schrift wirft. Wahrscheinlich kannte Philo den von Seneca benutzten Posidonius. Auf eine *ἐκπύρωσις* deutet De prov. I 55, von abwechselnden *ἐκπυρώσεις* und *ἐξυδατώσεις* ist V. Mos. III 36 S. 175 (Josephus Ant. I § 70. 71), von der *ἐκπύρωσις* De victimis 6 S. 242 die Rede. Als Zweck der Sintflut wird auch Quod det. pot. ins. 46 S. 223 die *κάθαρσις* angegeben. Auch Orig. C. Cels. IV 64. 69 läfst die Welt durch *κατακλυσμοὶ* und *ἐκπυρώσεις* gereinigt werden.

3) = improvidentia. In der ursprünglichen Gestalt der Schrift waren diese Einwände jedenfalls Alexander in den Mund gelegt. Aus dessen Vortrage ist § 37 ein dürftiger Auszug.

4) Dies Moment fehlt hier, ist aber mit Usener, Epicurea S. 355, 22 aus der Widerlegung § 38 hierhin gerückt.

5) Zeller III 2, 399, Usener S. 229 ff. und S. 35 ff; vgl. auch Orig. a. O. IV 75 *οἴεται γὰρ πρῶτον μὲν*

der Vorsehung begegnet uns denn auch bei Lucian Jupp. confut. 15 *τί δήποτε τοὺς ἱεροσύλο καὶ λῃστὰς ἀφέντες καὶ τοσούτους ὑβριστὰς καὶ βιαίους καὶ ἐπιόρκους δρῦν τινα πολλάκ κεραυνοῦτε ἢ λίθον* . . . (Sen. Nat. quaest. II 42, 1. 51 Lucret VI 396); dafs sich die Gegner der St auf die Vernichtung der Saaten durch Unwetter beriefen, geht aus Sen. Ben. II 28, 3, Cic. De n deor. II 167 hervor. Und auch Epikur weist bei Lactantius (S. 249, 3 ff. Usener) darauf hin sine d lectu morum, sine ordine ac discrimine annorum saevire mortem . . . in bellis potius meliores vin et perire. Das vom unschuldigen Leiden der Guten und dem unverdienten Glück der Bösen be geleitete epikureische Argument wird uns im zweiten Buche in ausführlicherer Darlegung b begegnen.

Der epikureische Angriff wird mit stoischen Waffen abgewiesen (§ 38 ff.): 1. Die stra fende Vorsehung richtet sich zunächst gegen die empfindungslose Materie, sendet ihre Blitze gege Bäume und Steine, um den Menschen ihr Dasein und ihre Macht ins Gedächtnis zu rufen un sie zum Nachdenken anzuregen, woher diese drohenden Himmelserscheinungen stammen[1]), di sich nur aus der Annahme der Vorsehung erklären. Denn gäbe es keine Vorsehung und keine Beweger des Alls, so könnte es überhaupt keine Bewegung in der Welt geben[2]). Wäre die Wel unbeseelt, so wären alle seelischen Regungen unerklärlich[3]). Wie die Bewegungen des Menschen des *μικρὸς κόσμος* inmitten des *μέγας κόσμος*, sich nur aus den den Körper in Bewegun setzenden Wirkungen der Seele erklären, wie wir auch z. B. die Wirkung des Pfeiles oder de Lanze auf den durch das Werkzeug der Hand wirkenden Willen des Menschen zurückführen, so wirkt auch die Weltseele in allen Teilen der Welt[4]). — Auch die Kunstwerke zeugen für ihren Schöpfer, wenn man ihn auch nicht mit Augen sieht[5]). Dafür wird das Beispiel der Sonnenuhr[6] und der Wasserorgel[7]) angeführt. Wer dies Kunstwerk sieht, bewundert nicht die leblose Materie, sondern den Künstler und verlangt ihn zu schauen[8]). So sind auch die Blitzschläge ein Werk der Vorsehung, der alle Teile der Welt gehorchen wie die Bewegungen der Sonnenuhr dem

---

μὴ ἔργα θεοῦ εἶναι βροντὰς καὶ ἀστραπὰς καὶ ὑετοὺς ἤδη σαφέστερον ἐπικουρίζων . . . συντυχικῶς διδοὺς καὶ οὐ κατὰ πρόνοιαν ὡς ἀληθῶς Ἐπικούρειος ταῦτα συμβαίνειν.

[1]) So peitschen die Landleute, wenn Unwetter den Saaten droht, die Luft, nicht um diese, sondern um die schädlichen Stoffe in derselben zu treffen (§ 39). Mir ist kein Zeugnis für diesen Gebrauch gegenwärtig.

[2]) § 40. Vgl. Cic. De nat. deor. I 102.

[3]) Dies die Umkehrung des Schlusses von den beseelten Teilen auf die Weltseele (S. 8. 9); vgl. § 91 Sext. IX 98. Auch hier wie im Folgenden tritt noch deutlich der stoische Pantheismus hervor.

[4]) § 40. 41. Über diesen Vergleich und seine weitere Ausführung § 42, dessen erster Teil auch im Arm. unklar ist, s. S. 9. Die Begriffe *μέγας* oder *μικρὸς κόσμος* begegnen bei Philo De plant. 7 S. 334, De post. Caini 16 S. 100, 3, V. Mos. III 14 S. 155, Quis rer. div. her. 31 S. 494 (wo Philo auf seine Quelle hindeutet), De migr. Abr. 39 S. 471 *τὸν μέγιστον καὶ τελεώτατον ἄνθρωπον τόνδε τὸν κόσμον* De Abr. 15 S. 12 *μετανάστηθι πρὸς ὀλίγον χρόνον ἀπὸ τῆς μεγίστης πόλεως τοῦδε τοῦ κόσμου πρὸς βραχυτέραν* De opif. S. 30, 16 *βραχύν, εἰ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν, οὐρανόν* Quis rer. div. her. 48 S. 505. Für diesen stoischen Begriff des Mikro- und Makrokosmos verweise ich auf Stein, Psychologie der Stoa I 205 ff., dessen Belege sich leicht vermehren liefsen.

[5]) Epikt. I 6, 7 *καὶ μὴν ἐξ αὐτῆς τῆς κατασκευῆς τῶν ἐπιτετελεσμένων ἀποφαίνεσθαι εἰώθαμεν, ὅτι τεχνίτου τινὸς πάντως τὸ ἔργον . . . ἆρ' οὖν τούτων μὲν ἕκαστον ἐμφαίνει τὸν τεχνίτην . . .; κτλ.* Hermes Trismegistos S. 45, 13 ff. Parthey, Lucian Icarom. 6. S. auch Cic. de nat. deor. II 57 (Zeno). 81. 87. 142 Sext. IX 75. 93. 99. 115. 197.

[6]) Derselbe Vergleich bei Cic. De nat. deor. II 87 (97), wo Schömann zu vergleichen ist.

[7]) Über die Wasserorgel s. Friedländer, Sittengesch.[1] III 238. 252. Auf dies Instrument bezieht sich auch die fast wörtlich übereinstimmende Stelle Quaest. in Gen. III 3 S. 172.

[8]) Derselbe Schlufs De prov. I 72: ecce enim statuam videntes statuarium intelligimus et imaginem venuste pictam cernentes pictorem ipsum admiramur atque navem ingeniose fabricatam intuentes architectum navis laudibus

Willen des Menschen[1]) (§ 42—44). Wenn der Mensch, ein so kleiner Teil der Welt, aus der ihm verliehenen Kraft klugen Sinnes nützliche Werke hervorzubringen vermag, warum sollte nicht die Vorsehung, d. h. die Weltseele, der die andern vernünftigen Wesen ihr Sein verdanken, auch ohne äufsere Werkzeuge allein aus innerer Kraft ihren Willen ausführen? Warum sollte sie nicht einer guten Amme gleich, die auch durch Ohrzupfen, Schläge, Drohungen das Kind erzieht, die Menschen durch alle Mittel, Furcht, Güte, Zucht zum Guten leiten? Solche Erziehungsmittel in der Hand der Vorsehung sind Hagel, Blitzschläge, Heuschreckenschwärme. Wer die Vorsehung nicht anerkennen will, mufs sie eben unter Schmerzen erfahren. Aber wie die Vorsehung die Schlechten straft, so spendet sie auch neidlos dem Guten ihre Gaben. Wenn der Empfänger dieser Gaben, der ja nur ein kleiner Teil der Welt ist, Vorsehung besitzt, wie sollte ihrer der Geber selbst entbehren (§ 49)? Und wie will Epikur selbst sich dieser Schlufsfolgerung entziehen, wenn er doch gewifs beansprucht, dafs auch seine Schriften mit *πρόνοια* und Weisheit verfafst sein sollen (§ 50)?[2]) Er selbst zeugt so für die Vorsehung; denn der Teil besteht nicht ohne das Ganze, wie das Ganze nicht ohne die Teile[3]). Wenn es keine *πρόνοια* des Universums gäbe, gäbe es auch keine *πρόνοια* der einzelnen Seele. Die Leugner der allgemeinen Vorsehung müfsten diese vorerst den Teilen der Welt absprechen. Sie mögen sich aber auch die gefährlichen sittlichen Konsequenzen ihrer Weltanschauung klar machen. Der Richter würde förder nicht mehr über Unrecht zu Gericht sitzen, der Herrscher nicht mehr für seinen Staat Sorge tragen, wenn es keine Vorsehung gäbe, von der sie dies lernen. Es ist ein Widerspruch, die Vorsehung nicht nur beim weisen Herrscher[4]), sondern sogar bei der Ameise, der Biene, dem Kranich[5]) anzuerkennen, auch den Richter, wenn er den Verbrecher zum Tode verurteilt, nicht zu tadeln[6]), die Vorsehung des Alls aber, wenn sie Blitz und Hagel sendet gegen Bäume, Steine und Gottlose, zur *ἀπρονοησία* zu stempeln. Man sollte vielmehr die Weisheit der Vorsehung darin erkennen, dafs sie wenige Gottlose mit ihrem Blitze straft, um so die Schlechten vor einem allgemeinen Strafgerichte zu bewahren, dafs sie ihre Macht auch an der leblosen Natur zeigt, um die Menschen einzuschüchtern und zur Anerkennung ihres Wirkens zu bringen (§ 54). Wie der Mensch aus dem Steine das in ihm verborgene Feuer[7]) hervorlockt, so kann auch die Vor-

---

celebramus etc.; vgl. De mon. I 4 S. 216 *τίς γὰρ ἀνδριάντας ἢ γραφὰς θεασάμενος οὐκ εὐθὺς ἐνενόησεν* (so die meisten Hss.) *ἀνδριαντοποιὸν ἢ ζωγράφον; τίς δὲ . . . ναῦς ἢ οἰκίας ἰδὼν οὐκ εὐθὺς ἔννοιαν ἔλαβεν . . . ναυπηγοῦ καὶ οἰκοδόμου κτλ.* Leg. all. III 32 S. 107. Mit De prov. I § 72 vgl. auch Quaest. in Gen. II 34. — Philonea ed. Tisch. S. 78, 1 *οὐδὲ γὰρ μουσικὴν ἐπιδεικνύμενόν τινα δι' αὐλῶν ἢ λύρας καὶ σφόδρα κατορθοῦντα παραμειψάμενοι* (so ist natürlich für *παραλ.* zu schreiben; s. z. B. De post. Caini S. 89, 2) *τὰ ὄργανα κηρυγμάτων καὶ τιμῶν ἀξιοῦμεν* = De prov. I 43 Ende.

[1]) Hymnus des Kleanthes Vers 10 ff.

[2]) Vgl. § 68. Eine ähnliche drastische Abweisung Epikurs bei Epikt. II 20, 9. 15. I 20, 19. II 23, 21 *τί ἐστιν, Ἐπίκουρε, τὸ ταῦτα ἀποφαινόμενον, τὸ περὶ τέλους συγγεγραφὸς . . .; ἡ σὰρξ ἢ ἡ προαίρεσις*; Plut. Mor. S. 1128 C. Vgl. Sen. Nat. quaest. Prol. 15. Ich erinnere auch an die ähnlich drastische Polemik gegen die Skepsis bei Epiktet und Lucian Vit. auctio 27.

[3]) Es schliefst sich ein Kettenschlufs an, wie die Stoa ihn liebte, dessen nicht ganz deutlich erkennbare Glieder etwa folgende sind: Die Weisheit ist *sapiens*, also *provida*. Einzelne Teile der Welt nun besitzen *sapientia*, also auch das Ganze.

[4]) S. oben S. 8 De praem. et poen. 6 S. 413 De mon. I 4 S. 216. 217.

[5]) Vgl. § 53 und oben S. 8. Über den Kranich s. Cic. De deor. nat. II 125.

[6]) Sen. Dial. III 6, 3. 16, 3 Clem. I 12, 1. 13, 4.

[7]) § 55. Conybeare übersetzt: itaque continerent quidem elementa naturalem sibi ignem, providentia motum

sehung durch den ganzen Kosmos das in den Elementen enthaltene Feuer verbreiten und zur Bestrafung gegen die Gottlosen richten; denn der Gerechte wird von ihr verschont.

Halten wir hier einen Augenblick ein, um den stoischen Standpunkt dieser Erklärung der scheinbar zwecklosen oder dem Walten einer Vorsehung widersprechenden Naturerscheinungen zu beleuchten. Auf einzelnes ist bereits hingewiesen worden. Kleanthes zählt die elementaren Welterscheinungen zu den Ursachen, die den Götterglauben herbeigeführt haben (De nat. deor. II 14), und Sen. Nat. quaest. II 42, 3 (vgl. VI 3, 3) beruft sich auf die stoische Lehre, dafs die Blitze die Menschen einschüchtern und zur Gottesfurcht bringen (Lucretius V 1220 ff.).

Wenn wir den Vergleich der Vorsehung mit der Amme der Stoa vindicieren, so gewinnt das epikureische Witzwort von der anus fatidica besondere Kraft. Die Auffassung der äufsern Übel als Strafe der Gottlosen wird als stoisch bezeugt[1]). Auch die Konsequenzen der Leugnung der Vorsehung werden von der Stoa ähnlich wie bei Philo gezogen[2]). Für den stoischen Ursprung der philonischen Beweisführung gegen Epikur spricht aber besonders die Thatsache, dafs sie sich erweitert zu einem allgemeinen Erweis der Vorsehung, dessen Hauptgedanken, nämlich der Schlufs vom Teile aufs Ganze, vom Mikrokosmos auf den Makrokosmos, von der menschlichen auf die göttliche Vorsehung, von der Entstehung des menschlichen Kunstwerks auf die Weltschöpfung als stoisch bekannt sind.

2. Durchweg folgt Philo der Stoa auch in der Bestreitung der vom Leiden der Guten hergenommenen Argumente (§ 56 ff.): Die Zerstörung der Feldfrüchte durch Hagel, Regen und andere Unfälle kann den Gerechten nicht empfindlich berühren. Da er nichts besitzt, was man ihm rauben kann, so kann er auch keinen Schaden erleiden[3]). In unwandelbarer Gemütsruhe und Apathie nimmt er die Übel hin, ja er sieht in ihnen eine willkommene Gelegenheit, seine Tugend zu bewähren[4]). Liefse der Gerechte durch Verlust seines Besitzes, durch Gefahr eines

---

in subiectam corporum materiam inserente velut anima sensibilia corpora ad manifestum motum praedestinante. nam per totum mundum spargit providentia invisibilem elementorum ignem in impiorum iudicium obrutorum (oder deprehensorum); nam impossibile est fulminibus obrui (oder deprehendi) et iustum. Derselbe Vergleich bei Lucretius VI 161. 314. Die Vorstellung des in allen Dingen enthaltenen Feuers ist stoisch (Kleanthes bei Cic. De deor. nat. II 24 ff.).

[1]) Plut. De Stoic. repugn. 15, 2 *ταὐτά φησι τοὺς θεοὺς ποιεῖν, ὅπως τῶν πονηρῶν κολαζομένων οἱ λοιποὶ παραδείγμασι τούτοις χρώμενοι ἧττον ἐπιχειρῶσι τοιοῦτόν τι ποιεῖν* 35 (Philo § 38. 54). Zeller III 2, 177.

[2]) Epikt. II 20, 23 ff. Usener a. O. S. 246 ff., namentlich S. 247, 17. 18. 248, 7, oben S. 9 Anm. 2.

[3]) Seneca De prov. 2, 1 nihil accidere bono viro mali potest 4, 16 aequo animo ferre quae non sunt mala nisi mala sustinenti 6, 6 ille (sc. deus) extra patientiam malorum est, vos supra patientiam Ep. 9, 2 qui respuat omnis mali sensum . . . qui nullum ferre possit malum 41, 8 lauda in ipso, quod nec eripi potest nec dari 36, 6 Dial. XII, 8, 4, Epikt. III 26, 28 *ἀνδρὶ ἀγαθῷ οὐδέν ἐστι κακὸν οὔτε ζῶντι οὔτε ἀποθανόντι.*

[4]) Die von Aucher unter dem Texte gegebene Übersetzung *pro exercitio vel probatione accipit* ist unzweifelhaft die richtige; vgl. § 58 si providentia haud leves exercitationis causas ipsis relinquat De Jos. 5 S. 45 *ἀθλητὴς εἰμι τῶν ἀβουλήτων, εἰκῇ γεγύμνασμαι πολλαῖς κακοπαθείαις* 38 S. 73 *ταῖς ἐπαλλήλοις δυστυχίαις, ὑφ' ὧν γυμναζόμενος ἀθλητοῦ τρόπον* De prof. 6 S. 551 *πρότερον οὖν ἐγγυμνάσασθε* (so H_2 *ἐνγ.* Pal. 248) *καὶ προεμμελετήσατε* (H_2) *τοῖς τοῦ βίου πράγμασιν* (weiter unten ist zu lesen *στείλασθε* mit Pal. 248, die Indikative und Fragen der vulg. haben hier keinen Sinn). Sen. De prov. 2, 2 omnia adversa exercitationes putat 7 (deus) fortunam illis, cum qua exerceantur, adsignat 3, 3 Epist. 13, 1. 2. 64, 4. 5. 66, 50. 85, 39. De remed. fortuit. VI 1. VIII 4. X 9. Epikt. III 10, 7 *ἕνεκα τούτου ἐγυμναζόμην, ἐπὶ τοῦτο ἤσκουν* III 22, 56. 20, 9. Marc Aurel S. 69, 11. Alle Schicksalsfälle sind dem Weisen nur ein Stoff, den er durch seine Tugend gestaltet: Sen. Ep. 66, 38. 39. Epikt. II 5, 22. III 24, 113. I 29, 2 Marc Aurel S. 30, 20. 21. 95, 3. 139, 9 Stich.

ungerechten Todes sich irgendwie erschüttern[1]), so wäre er nicht mehr gerecht, indem er nur um der Gaben und des Lohnes willen der Gottheit diente[2]); es wäre der gröfste Übermut, nur Ehre und Ruhm, keinen Schmerz vom Leben zu erwarten[3]). Wie der Arzt durch Heilmittel der Krankheit zuvorzukommen sucht und der Weise ihn darum nicht tadelt[4]), so bleibt die vorsehende Allnatur weise, auch wenn sie die Felder des Gerechten vernichtet; denn sie weifs, dafs auch der Überflufs manchem schaden kann, und nimmt die Ursache der Schlechtigkeit hinweg[5]). Solche Übel sind Heilmittel, durch welche die Vorsehung die Schuldlosen vor seelischen Krankheiten bewahrt. Sie stärkt die Gerechten[6]), indem sie ihnen beständig Anlafs zur Übung ihrer sittlichen Kräfte giebt. Nimmt sie den Gerechten den äufseren Besitz, so ist sie darum nicht zu tadeln; denn sie thut es nur, um sie um so sicherer im Besitz der Tugend (aequitas) zu erhalten.

Weiter sagen die Gegner der Vorsehung: Im Kampfe fallen die Guten mit den Schlechten[7]). Beim Schiffbruch sterben ohne Unterschied zugleich die Gerechten und Ungerechten. Dem ist zunächst entgegenzuhalten, dafs das menschliche Urteil nicht mit Sicherheit zwischen Guten und Schlechten zu scheiden vermag, dafs die verborgenen Frevel derer, die gut erscheinen, sich leicht unserer Kenntnis entziehen, dafs die Vorsehung dagegen ein untrügliches Urteil zu fällen vermag[8]). Aber Philo selbst scheint die Schwäche dieses Arguments einzusehen, er will

---

[1]) Sen. De prov. 2, 1 adversarum inpetus rerum viri fortis non vertit animum. manet in statu 2 quietus placidusque.

[2]) Lucian Jupp. confut. 7 Sen. Ben. IV 19, 4.

[3]) Sen. De prov. 4, 1 semper vero esse felicem et sine morsu animi transire vitam ignorare est rerum naturae alteram partem, De rem. fort. XVI 9 neminem illaesum fata transmittunt, Ep. 96, 4 Marc Aurel S. 107, 15 Epikt. I 12, 16. III, 24, 28.

[4]) Vgl. § 58 *oportebat providentiam medicinam praestare* und wenig anders De praem. et poen. 5 S. 413 *καθάπερ γὰρ ἰατρὸς μὲν ἐν ταῖς μεγάλαις καὶ ἐπισφαλέσι νόσοις ἔστιν ὅτε μέρη σωμάτων* (so F statt *σωμ. μ.* ohne Hiat) *ἀφαιρεῖ στοχαζόμενος τῆς τοῦ λοιποῦ σώματος ὑγείας καὶ μέμψις οὔτε τῷ ἰατρῷ τῆς πηρώσεως* (vgl. De prov. I 52 non vituperant), so soll man die Allnatur auch nicht zu bewundern aufhören *εἴ τι μὴ καθ' ἡδονὴν ἰδίαν* (*ἰδ.* fügt F richtig hinzu) *συμβέβηκεν*, Quod deus immut. 14 S. 282, De agric. 9 S. 306, De somn. II 44 S. 698, Quaest. in Gen. III 25. Das Beispiel des Arztes ist mit dem des Richters (De prov. I 52) zu ähnlichem Zwecke verbunden De Jos. 12 S. 51; vgl. auch Sen. De prov. 3, 2, De rem. fort. XI 3.

[5]) § 57; vgl. § 58 cum causam iniquitatis effectricem auferat (die Ubersetzung trifft wohl den Sinn des unklaren Originales); vgl. Rupefucaldinus f. 171 Harris S. 109 *φιλοῦσι τὰ ἁμαρτήματα ἀπὸ πλήθους ὄχλων* (so, nicht *ὄχλου* R, *ὄλβου* Harris, *χορηγιῶν*?) *καὶ εὐθηνίας τῶν ἀναγκαίων τίκτεσθαι*, das Original von Quaest. in Gen. II 76 tot et tantarum rerum copiosa possessio multis detrimentum tulit, De agric. 9 S. 306 De congr. erud. gratia 28 S. 542 De conf. lingu. 34 S. 431 *ἔστι δὲ καὶ κόλασις οὐκ ἐπιζήμιον ἁμαρτημάτων οὖσα κώλυσις* De post. Caini S. 129, 14 *ἕνεκα προμηθείας τῶν χρῃζόντων, οὓς ἡ συνεχὴς τῶν ὁμοίων δωρεῶν ἀπόλαυσις βλάψειν μᾶλλον ἔμελλεν ἢ ὠφελήσειν*. Harris S. 70 b. Derselbe Gedanke bei Sen. Ep. 39, 4 (auch in Bezug auf Wasserschaden) De rem. fort. X 8 Dial. IX 9, 3 exilia interdum calamitatesque in remedium cessere.

[6]) § 58 S. 27 arx magna patet iustis. Der Sinn dieser dunklen, von Aucher richtig übersetzten Worte mag erklärt werden durch Quaest. in Gen. II 72 S. 158 sapiens armatus comperitur ac conclusus munitusque. Q. o. pr. l. 5 S. 449, 18 S. 464 *ἀρετήν . . ., ἣν ἐπίβουλος οὐδεμία πώποτε δύναμις κατέζευξε* Quaest. in Gen. IV, 59 S. 293 armati munitique virtute tamquam muro inaccesso et indestructo 80 S. 307 sapiens saeptum muromque usurpat. Sehr ähnlich Sen. Ep. 59, 7. 8. 74, 19. 82, 5 De prov. 1, 6. 2, 6. Dial. VII 8, 3. 27, 3. Hor. Epist. I 1, 60 Plut. Mor. S. 1057 D.

[7]) § 59, statt mortis p a v o r e m ist wohl periculum vorauszusetzen. Todesfurcht kennt der Weise eben nicht. „voici le sens littéral: quomodo pavorem iniceret providentia mortem iustorum proelio incumbente“ (Conybeare).

[8]) Die gleiche Unterscheidung des göttlichen und menschlichen Urteils De prov. II 72. 75. (= Eus. VIII 14, 35. 36. 29). 102 = Eus. a. O. § 54 *οὐκ εἴ τινες ἀγαθοὶ παρ' ἡμῖν νομίζονται, καὶ πρὸς ἀλήθειάν εἰσιν κτλ.* De leg. spec. 10 S. 308 *ἄνθρωποι μὲν τῶν ἐμφανῶν ἐπιγνώμονες* (= Eus. § 35 *τὰ μὲν φανερὰ ἡμεῖς ἐρευνῶμεν*)

den Gegnern gern die, wie er freilich meint, nicht erweisbare Thatsache zugeben, dafs di Frommen mit den Gottlosen umkommen, und giebt ihnen § 61 ff. die Antwort, die vom stoi schen Standpunkte aus allein befriedigt: Wenn die Vorsehung den Weisen schlägt, so straft si ihn nicht vermöge ihrer richterlichen Thätigkeit. Sie raubt ihm nicht die Tugend[1]), sie unter wirft ihn nicht unfreiwilligen Lastern[2]). Wenn der Edle[3]) sich stets gleich bleibt, mit Gleichmut in die Schlacht zieht, sich durch nichts bekümmern läfst, so kann man auch daraus kein Zeugnis gegen die Vorsehung entnehmen, dafs er mit dem Schlechten fällt. Denn darin sieht er gar kein Übel, weil ja seine Seele unversehrt, sein *ἡγεμονικὸν* (mente principaliter dominante) vor Fehlern bewahrt bleibt. Wie könnte er die Vorsehung anklagen[4]), da er doch an seiner Seele keinen Schaden leidet? Denn nur was ihm wider seinen Willen widerfährt, nicht was er freudig und freiwillig auf sich nimmt, wenn es auch äufsern Schmerz bereitet, wird er als Leiden bezeichnen. Darin gerade besteht ein grofser Vorzug des Weisen, dafs er auch den Tod nicht fürchtet[5]); darum gerade heifst er standhaft, weil auch der Tod seine Tugend nicht zu erschüttern vermag. Ihn läfst die Vorsehung nie im Stich. Freilich verlangt er auch gar nicht von ihr, vor dem Tode mit den Gottlosen bewahrt zu bleiben[6]). Das achtet er für nichts, und durch seine fehllose Gesinnung ist er beständig auf den Tod vorbereitet. Wer nichts von der Vorsehung weifs, der mag, wenn er krank ist und sterben mufs, trauern, da er den Trost, den (das Vertrauen auf) die Vorsehung gewährt, nicht kennt. Der Gerechte wird tapfer, ja heiter[7]) den Tod auf sich nehmen, im Vertrauen auf die Vorsehung wird er sich der Bewahrung seiner Seele freuen. Denn Reichtum, Gesundheit, Ruhm, wenn damit die Tugend nicht verbunden ist, machen das Glück nicht aus[8]). Was hat dem Krösus der Paktolus mit seinem Goldreichtum geholfen? Des Xerxes gewaltiges Kriegsheer ist dahin. Auch Alexander ist nicht mehr. Ein Weib hat Cyrus' Kriegspläne zu Schanden gemacht. Wo sind nun die Vorbereitungen zu den Schmausereien[9])? Wie es mit der Körperkraft steht, mögen Aias und Achilles, wie mit der

---

De praem. et poen. 12 *ὁ λογισμὸς δ' οὗτος ἀνθρώπινος* (*ἀνθρώπου* AB) *τὸ μέγα δικαστήριον οὐ βλέποντος* Neu entdeckte Fragmente S. 48 *ἑτέρως γὰρ ἄνθρωποι δοκιμάζουσι τοὺς βίους* (De prov. 60 uniuscuiusque *vitam* ... singulorum *vita*) *κτλ.* Quaest. in Gen. IV 76.

[1]) S. oben S. 13 Anm. 3 Epikt. I 18, 17 *τί οὖν οὐ δήσει οὐδ' ἀφελεῖ; τὴν προαίρεσιν* 17, 21 Marc Aurel S. 46, 4 ff. Teles S. 4, 7. 15, 13 H., Plut. Mor. S. 475E. Über dem voraufgehenden Gedanken, dafs das Leiden des Guten keine Strafe sei, s. Chrysipp bei Plut. De Stoic. repugn. 35.

[2]) Q. o. pr. lib. 5 S. 450 *πρὸς οὐδενὸς οὖν ἀναγκάζεται* und vorher *θᾶττον ἀναγκάζει τὸν βιαζόμενον ἀπειπεῖν ἢ ὑπομένει τι δρᾶσαι τῶν παρὰ γνώμην* Sen. Dial. VII 16, 2 Ep. 37, 2 Ben. IV 34, 4 Epict. IV 1, 98 ff.

[3]) generosus (= Quaest. in Gen. IV 76) das stoische *γενναῖος*.

[4]) Vgl. § 69. Epikt. I 14, 16 *τί ὀμόσετε; μὴ ἀπειθήσειν μηδέποτε μηδ' ἐγκαλέσειν μηδὲ μέμψεσθαί τι τῶν ὑπ' ἐκείνου* (Gott) *δεδομένων μηδ' ἄκοντες ποιήσειν τι ἢ πείσεσθαι τῶν ἀναγκαίων* III 5, 8 *μή τί σοί ποτ' ἐνεκάλεσα; μή τι σοῦ ἐμεμψάμην τὴν διοίκησιν; ... ἀλλ' ἐγὼ πένης ἐγενόμην σοῦ θέλοντος, ἀλλὰ χαίρων* IV 7, 9. 10, 15. III 10, 13. 22, 13 Sen. Ep. 120, 13 numquam ... fortunae maledixit, numquam accidentia tristis excepit 13 numquam de fato suo questus est. De rem. fort. II 2 quid habeo, quod indigner? in haec verba iuravi (s. Epiktet oben, Sen. Dial. VII 15, 7 in hoc sacramentum).

[5]) De Jos. 14 S. 51. 52 Q. o. pr. I. 5 S. 450. Der Tod ist, ganz gleich unter welchen Verhältnissen, für den Weisen nie ein Übel: Epikt. III 22, 33. II 10 5. IV 1, 90. I 18, 22 Marc Aurel S. 60, 17 *καὶ τοῦ ζῆν ἔξειθι· οὕτως μέντοι ὡς μηδὲν κακὸν πάσχων* 114, 18 Sen. Ep. 123, 16 De rem. fort. II.

[6]) § 63 veritatis colorem sibi assumit, vgl. das Bild bei Sen. Ep. 71, 31. Dial. VII 7, 3. III 16, 3.

[7]) § 64 S. 16 Anm. 5.

[8]) Über die Vergänglichkeit und Wertlosigkeit der äufseren Güter s. zu De prov. II 17 (= Eus. a. O. § 9 ff.).

[9]) Vielleicht ist vorher die Erwähnung des Sardanapal (s. folgende Anm.) ausgefallen.

Schönheit, Paris, Helena, die Amazonen bezeugen[1]). Wenn alle diese Güter die Zufriedenheit[2]) der Seele, die sich von ihnen nur unter Schmerzen und Seufzern trennt, nicht ausmachen, wie kann man meinen, dafs der äufsere Besitz die Gottlosen glücklich mache? Mag der Gottlose reich sein, um so mehr wird er, wenn er seinen Reichtum verliert, trauern, wie der Schiffer, der seine Ladung verliert. Des Gerechten Geist bleibt unverletzt, wenn ihm auch der äufsere Besitz verloren geht. Es kann nicht oft genug wiederholt werden, dafs der Gerechte bei allen Körperschmerzen kein Leiden kennt, wenn nur sein Geist im Besitze der vollen Tugend bleibt. Auch Armut, Hunger, Krankheit ficht ihn nicht an; denn auch in den Übeln erkennt er die weisen Absichten der Vorsehung (§ 66).

Die gleiche Fürsorge, die der Mensch als Teil des Kosmos für Tiere und andere Menschen beweist, die übt die Vorsehung im Grofsen für alle Wesen. Wenn sie nicht strafte und belohnte und Befehle gäbe, so gliche sie dem Vater, der sein Kind nicht erzöge[3]), dem Lehrer, der seinen Schüler nicht belehrte. Du meinst doch zu wissen, welche Behandlung du jedem schuldig bist, und auch kein Unrecht zu thun, wenn du Böses mit Bösem vergiltst. Woher willst du diese Kenntnis haben, wenn du der Welt die Beseeltheit und Vorsehung absprichst? Ohne universale Vorsehung giebt es keine partikuläre. Bist du wie aus dem Mutterleibe aus der Allnatur[4]) hervorgegangen, so kannst du, wie auch der Embryo seine Nahrung aus dem Mutterleibe zieht, nur von ihr deinen Anteil an Vorsehung empfangen haben. Auf die Frage, warum denn der Gute leide, kann man nur erwidern: Wäre er denn gut, wenn er nicht die unverdiente Armut, als wäre es Reichtum, freudig[5]) auf sich nähme? Nichts kann den Tugendhaften

---

[1]) Sonst führt Philo für die Vergänglichkeit der irdischen Güter mit Vorliebe den Untergang der Weltreiche an; s. v. Scala, Studien des Polybios I S. 177 Philo De Jos. 23 S. 16 Quaest. in Gen. IV 43. Die Beispiele unserer Stelle stammen aus der kynisch-stoischen Diatribenlitteratur: Der sprichwörtliche Reichtum des Krösus begegnet bei Philo Q. o. pr. l 19 S. 466 Cic. Fin. III 45 IV 29 Musonius (meine Quaest. Muson. S. 64, 12) Epikt. I 2, 37 Lucian Timon 23 Apol. 1 De merc. cond. 20 Navig. 26, der Wechsel seines Geschickes wird erwähnt Phil. De Jos. 23 S. 16 Epikt. III 22, 27 Sen. Ep. 47, 12 Dial. IX 11, 12 Lucian Gallus 23 Menipp. 16 Pittaci Epist. Manil. Astron. IV 64. Galen Protr. 4. — Xerxes: Buresch, Leipz. Stud. IX S. 63. 106 Philo De somn. II 17 S. 674 Lucret. III 1027 ff. Philodem De vitiis liber X ed. Sauppe S. 24, 8 Sen. Ben. VI 31, 1 Manil. IV 65. — Alexander: Philo De Cherub. 19 Marc Aurel S. 137, 8 *αὐλὴν ὅλην Φιλίππου, Ἀλεξάνδρου, Κροίσου* 22, 8. 70, 4. 97, 12. 121, 16. Clem. Alex. Paed. I 55 Sen. Ben. VII 3, 1 Ep. 59, 12. 94, 62 Nat. quaest. III Praef. 5 VI 23 Lucian Dial. mort. XII 3 ff. XIII. XIV. — Cyrus: Sen. Ben. VII 3, 1 Galen a. O. — Aias Kraft: Sen. Dial. IV 36, 5 Epikt. II 9, 22. 24, 25. — Achilles: Dio Chrys. I S. 229, 19 Dind., sonst auch Beispiel der Schönheit Epikt. II 24, 24. 23, 32 Dio I S. 328, 30. Lucian Dial. mort. XV Adv. indoct. 7. — Lucian a. O. XX läfst als Beispiele der Vergänglichkeit unter andern Achilles, Aias, Kyros (s. auch Charon 9. 13), Krösus, Sardanapal, ebenda XVIII Achilles und Helena auftreten.

[2]) *πρόνοιαν* des Arm. („la traduction semble être juste“ Conybeare), ist unverständlich.

[3]) Der Wortlaut des Arm. ist unklar. Auch Sen. De prov. 2,5 (Clem. I 14. 16, 2 Vergleich des Herrschers mit dem Vater) vergleicht die erziehende Thätigkeit der Vorsehung mit der des Vaters.

[4]) Vgl. De opif. Kap. 45. 11. 13 (S. 13, 7. 8) Quod deus immut. 8 S. 278 De plant. 4 S. 332 De carit. 17 S. 397. Dieser Vergleich ist stoisch, wie die Polemik des Boethos *Περὶ ἀφθ.* S. 21, 13 beweist, und hängt mit der stoischen Lehre von der Urzeugung der Menschen aus der Erde (Arch. f. Gesch. d. Philos. I 208) zusammen. S. auch „Neu entdeckte Fragmente“ S. 23 Nr. 6. Zu diesem Fragmente bieten recht interessante Parallelen auch Epikt. III 21, 12 Clem. Recogn. IX 9 Homil. XIX. 22.

[5]) Epikt. III 24, 77 *εἰς φυλακήν σε δεῖ χαίροντα ἀπιέναι* 6, 10 IV 1, 105 Sen. Dial. VII 4, 4 Nat. quaest. III Praef. 12. 13, in Bezug auf den Tod (oben S. 15) Epikt. I 1, 22 *ἀποθανεῖν με δεῖ· μή τι οὖν καὶ στένοντα; . . . φυγαδευθῆναι· μή τις οὖν κωλύει γελῶντα καὶ εὐθυμοῦντα καὶ εὐροοῦντα;* 2, 21 *ἐμὸν ἀποθανεῖν μὴ τρέμοντα* Marc Aurel S. 20, 3 *τὸν θάνατον ἵλεῳ τῇ γνώμῃ περιμένοντα* 45, 12 *ἵλεων καταλῦσαι* 62, 5. 108, 8. 132, 5. 6. Cic. Tusc. I 74 ille vir sapiens laetus ex his tenebris in lucem illam excesserit 100 Sen. Ep. 4, 5. 23, 4. 24, 4. 30. 3. 12. 71, 23. 96, 2 De rem. fort. II 8 Dial. X 11, 1 paventes moriuntur Ben. V 17, 5 Nat. quaest. VI 32, 4 Lucian Dial. mort. XXI *ἐθελούσιοι, γελῶντες* Socratic. Ep. XIV, 5 Teles S. 12, 2 H. Plut. Mor. S. 449 B, Harris Fragments S. 9.

erschüttern oder beugen. Er klagt die Vorsehung nicht an[1], sondern ihrer Ankläger spottend preist er[2] sie mitten in den Krankheiten (Leiden?).

Die Erde bringt unaufhörlich dieselben Pflanzen hervor, der Himmel bewahrt seine Ordnung, Sonne, Mond und Sterne weichen nicht aus ihrer Bahn, auch die andern Wesen folgen den ihnen bestimmten Gesetzen. Nur der Mensch, dem allein die Freiheit, das Bürgerrecht der Welt und die Herrscherstellung in ihr verliehen ist, verwirft die Vorsehung und wird ihrem Gesetze untreu[3]). Dafs er dann selbst auch keinen Anspruch auf *πρόνοια* habe, vergifst er. Gegenüber der Undankbarkeit der Menschen zeugen die Elemente selbst für den Schöpfer. Wie das Kunstwerk auf den Künstler, so läfst die weise Ordnung der Teile der Welt auf den Schöpfer und seine Vorsehung schliefsen[4]).

Der Schlechte leugnet die Vorsehung, wenn ein Unwetter ihm die Felder verwüstet, indem er dies als ein Übel schmerzlich empfindet[5]). Er vergifst, dafs er selbst Unschuldigen manches Unrecht gethan, und will der Vorsehung das Recht bestreiten, Gleiches mit Gleichem zu vergelten (§ 73)[6]). Wer die Bewegungen eines Schiffes beobachtet, erkennt aus ihnen die Kunst des Steuermanns[7]). So setzen die Bewegungen der Elemente eine sie leitende Vorsehung voraus. Die Anordnung und die Formen der Dinge, wenn sie auch der Stimme entbehren, zeugen[8]) für ihren Urheber.

Die Grundsätze stoischer Moral, durch die Philo das uralte Problem vom Leiden des Gerechten zu lösen sucht, sind wohl nur von Epiktet mit gleicher Wärme und Innigkeit der Überzeugung verkündet worden. Wäre uns dieser Abschnitt im Original erhalten, so wäre er wie jenes Loblied auf den *πόνος* in De sacr. Abelis et Caini (Neu entdeckte Fragmente 143 ff.) zu dem Schönsten zu zählen, was Philo geschrieben hat.

---

[1]) S. oben S. 15. Anm. 4.

[2]) Epikt. I 16, 15 ff. II 6, 26 *ὅταν ἐν φυλακῇ δυνώμεθα παιᾶνας γράφειν* III 26, 29. IV 4, 22

[3]) § 70, vgl. 77 De vict. offer. 8 S. 527 *ἐπὶ μὲν οὖν τῶν αὐτῶν ὅρων ἕκαστον ἵδρυται εὐθύς, ἐφ' οἷς ἐξ ἀρχῆς ἐποίησεν ὅτε ἐταχθη* — Begründung des voraufgehenden Gebotes *τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ* (Gottes) *περιέχεσθαι καὶ τὰ δίκαια τιμᾶν*. Q. deus immut. 7 S. 277: Gott lobt *τὰ μὴ λείποντα* (so M, Pal. 248, A, *λιπόντα* vulg.) *τὴν τάξιν ... τὰ δὲ μεθιστάμενα τῇ κατὰ λειποτακτῶν ὡρισμένῃ μετέρχεται δίκῃ* 10 S. 279 *μόνην γὰρ αὐτὴν ὁ γεννήσας πατὴρ ἐλευθερίας ἠξίωσε ... δωρησάμενος αὐτῇ ... τοῦ ἑκουσίου μοῖραν* .. Die Tiere dienen daher dem Menschen als ihrem Herrn · .. *μόνη δὲ ἡ ἀνθρώπου ψυχὴ δεξαμένη παρὰ θεοῦ τὴν ἑκούσιον κίνησιν .. κατηγορίας ἂν δεόντως τυγχάνοι, ὅτι τὸν ἐλευθερώσαντα οὐ περιέπει. τοιγάρτοι τὴν κατ' ἀπελευθέρων ἀχαρίστων* (De prov. § 71 ingratos) *ἀπαραίτητον δίκην ὀρθότατα τίσει.* De conf. lingu. 34 S. 431, besonders *λειποταξίου γὰρ οὐ θέμις ἁλῶναί ποτε τὸ θεῖον στράτευμα* Quaest. in Gen. IV 87 Seneca Ep. 79, 8 numquid sol magnitudini adicit? numquid ultra, quam solet, luna procedit? maria non crescunt und ähnlich Marc Aurel S. 75, 18 Manil. I 33. 185 ff. 477. 527. II 72 ff. Ps.-Phokyl. 71 ff. Zu Grunde liegt wohl Heraklit Fr. 29 Byw. (dessen Stellensammlung zu vergleichen ist): *ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα.* Vergl. auch Dümmler Proleg. zu Platons Staat 10. 11.

[4]) Oben S. 11, Anm. 5 ff.

[5]) De Cherub. 33 S. 160.

[6]) Lucian Cataplus 8.

[7]) Ein ganz ähnlicher Vergleich Cic. De nat. deor. II 89 ff. (86. 87) Sext. IX 27 und Lucian Jupp. trag. 47 ff., wo der Vergleich als stoischer Gemeinplatz bezeichnet wird (Bis accus. 2).

[8]) Vgl. über diese Redefigur die reiche Sammlung bei Norden, In Varronis saturas Menippeas S. 344. 345, Philo De Cherub. 11 S. 145 *καίτοι φωνητηρίων ὀργάνων ἀμοιροῦσαι τὴν δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων ῥήξουσι φωνὴν* De prof. 16 S. 558 *μόνον οὐ γαρ βοᾷ καὶ κέκραγεν* Vita Mos. I 13 S. 92 (*μόνον οὐχὶ* manche Hss.) Philonea ed. Tisch. S. 4, 15 *ὁ γὰρ τοῦτο ποιῶν μόνον οὐκ ἄντικρυς βοᾷ, κἂν ἡσυχάζῃ* De congr. erud. gratia 27 S. 541 (*μόνον οὐχὶ* Vat. 379 H). Diels im Arch. f. Gesch. d. Philos. III S. 452.

IV. Im Folgenden (§ 77—88) wendet Philo sich gegen den stoischen Fatalismus, speziell gegen die Astrologie[1]). Die Ansicht, welche alle Thaten der Menschen auf die Konstellation in der Geburtsstunde zurückführt, wird von vornherein diskreditiert durch das ihr zu Grunde gelegte Motiv, dafs der Mensch nämlich auf die Willensfreiheit verzichte, um einen Vorwand gegen alle wegen seiner Übelthaten ihm gemachten Vorwürfe zu haben[2]). Die Astrologie wird dann einfach in der Weise des Karneades[3]) widerlegt durch die Berufung auf die Thatsache der freien Selbstbestimmung und zugleich durch den Hinweis auf die sich aus ihr ergebenden gefährlichen Konsequenzen. Der Richter wird nicht mehr die Übelthäter zum Tode verurteilen dürfen, da sie ja nur durch die tyrannische Gewalt der Gestirne gewaltsam zum Bösen getrieben sind. Wer über sein eigenes Verhalten keine Macht hat, kann nicht für seine unfreiwilligen Übelthaten zur Rechenschaft gezogen werden. Wie kann er dem Schicksale sich widersetzen, von dem er selbst wider seinen Willen fortgezogen wird[4])? Wer freie Selbstbestimmung besitzt, dem mag das Gesetz Befehle geben. Wer aber der Willensfreiheit entbehrt, der kann mit Fug und Recht dem Richter entgegenhalten: Befreie mich zuerst vom Zwange der Gestirne; dann gieb mir Gesetze, und halte ich sie nicht, so lafs mich martern, fesseln, ja töten[5]). Welcher Vater- oder Muttermörder, welche Ehebrecherin, welcher Verbrecher überhaupt kann dem Urteil des Richters unterworfen werden, wenn er durch seine Konstellation zum Verbrechen gezwungen wird[6])? Das unverbrüchliche Fatum überhebt ihn aller Verantwortung. Wenn die Gestirne alles Thun der Menschen bestimmen, dann kann es kein Gesetz[7]), kein Recht, keine Gerechtigkeit, keinen Richterspruch, kein Lob der Tugend und auch keinen Tadel des Lasters[8]), ja überhaupt keine Tugend geben. Die Kerker werden leer stehen oder die Gerichte werden ungerecht sein. Wie könnte man den zum Tode verurteilen, der unschuldig ist an seiner Übelthat, den mit Ketten und Kerker bestrafen, den das Fatum in die schlimmeren Fesseln der *ἀνάγκη* geschlossen hat[9])? Umgekehrt beweist vielmehr die Besserung der Bösen durch Furcht vor Strafe die freie

---

[1]) Allgemeine Polemik gegen die Astrologie auch De migr. Abr. 32 S. 463. 35 S. 466 (Lehre von der Sympathie und Vergötterung der Welt) Quis rer. div. her. 20 S. 486 De congr. erud. gr. 9. 10 S. 526 De somn. I 10 S. 628. 26 S. 645 De Abr. 15 S. 11ff. (*συμπάθεια*) De mut. nom. 3 S. 581. 10 S. 589 De nobil. 5 S. 441. 442 Quaest in Gen. III 1. Die Willensfreiheit nimmt er gegen die Annahme der *εἱμαρμένη* in Schutz Quis rer. div. her. 60 S. 516, Neu entdeckte Fragmente S. 40. 41. 52 Quaest. in Gen. I 21 (S. 13 Harris) III 13.

[2]) Vgl. Chrysippea Fr. 32 Gercke, Alexander Aphr. De fato S. 20 und 134 Orelli, Orig. bei Eus. Praep. ev. VI 11, 7 (ed. Lommatzsch VIII S. 9), Prokops Kommentar zur Genesis S. 93 AB Migne, Ambrosius Hexaem. IV 4, 17 Ende.

[3]) Cic. De fato 9. 23. 31. 41 (Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa 1892 S. 155ff.). Ähnlich Sext. Adv. astrol. 48 Favorin bei Gell. XIV 1, 23, auch der Epikureer Diogenian bei Eus. Praep. ev. VI 8, 30ff. 38.

[4]) § 80 Die von Sen. Epist. 107, 10 zitierte ciceronische Übersetzung fügt den auch griechisch erhaltenen vier Versen des Kleanthes (Zeller III 2, 304 Stein a. O. II 190. 329, der unrichtig von einer Übersetzung Senecas redet) den fünften *volentem ducunt fata, nolentem trahunt* bei. Dafs dieser Vers nicht etwa, wie man anzunehmen scheint, frei hinzugedichtet ist, beweist die Anspielung an unserer Stelle und Sen. Dial. VII 15, 6 Hermes Trism. S. 103, 8. 9 Parthey, Bardesanes bei Eus. Praep. ev. VI 10, 7 und S. 38 Merx (s. S. 20[2]), wo es heifst, dafs die Menschen oft wider ihr Begehren „durch Gewalt gezogen werden".

[5]) § 80. Derselbe Gedanke wird § 81 wiederholt.

[6]) Lucian Jupp. confut. 18 Dial. mort. XXX 2. 3 Apol. 8.

[7]) Alex. Aphr. S. 114 Orelli.

[8]) Dieser Einwand findet sich oft bei Alex. Aphr. Bardesanes bei Eus. Praep. ev. VI 10, 10 Origenes bei Eus. VI 11, 2. 31 (ed. Lommatzsch Bd. VIII S. 7. 19) Ambr. Hexaem. IV 4, 19 Clem. Recogn. IX 4 III 26. Schon Chrysipp wies diesen Einwand zurück.

[9]) Cic. De fato 20: mentem hominis voluntate libera spoliatam necessitate fati devinciunt.

Selbstbestimmung und widerlegt die Annahme eines Fatums (§ 83). Haben nicht auch die Juden aus freier Entschliefsung das Gesetz der Beschneidung, der Sabbathheiligung, der Enthaltung vor manchen Fleischarten angenommen und unverbrüchlich bewahrt? Das Gesetz des Geistes also, nicht das der Gestirne beherrscht sie. Denn niemand kann behaupten, dafs sie alle die gleiche Konstellation haben, die sie das Gesetz zu halten zwinge. Wenn die zu verschiedenen Zeiten, Stunden und Tagen geborenen Juden doch alle die gleiche Lebensweise und gesetzliche Ordnung einhalten, so können nicht alle Menschen den astrologischen Gesetzen unterworfen sein. Das Gleiche gilt von den Skythen, die auch nicht alle denselben Horoskop haben und doch ihre besonderen Gesetze und Sitten, auch die Blutschande mit der Mutter, bewahren, von den Ägyptern und ihrem Tierdienst.

Der Untergang einer Stadt im Kriege trifft oft alle Bürger, die Pest rafft oft eine zahllose Menschenmenge hinweg.[1]) Soll man erklären, dafs alle die vom Unglück Betroffenen auch die gleiche Nativität hatten? — Eine grofse Rolle in der astrologischen Schicksalsbestimmung spielt ferner die Stunde der Zeugung. Es ist aber unmöglich, diese, wie die Astrologen freilich meinen thun zu können, aus der Geburtsstunde zu berechnen; und könnte man dies, so wäre es doch wieder unmöglich, die Konstellation der Zeugungsstunde zu berechnen.[2]) Denn die Bewegung der Gestirne ist nach dem Zeugnis der Sachverständigen eine so geschwinde, dafs bei dem raschen Wechsel eine genaue Beobachtung der Konstellation eines Momentes nicht möglich ist[3]).

Man soll daher den Menschen vielmehr auf die eigene sittliche Kraft verweisen und diese

---

[1]) Sext. Adv. astrol. 91. 92 (Beispiel der Schlacht bei Marathon) Cic. De div. II 97 (Schmekel Philos. der ‚mittleren Stoa S. 176) Favorin bei Gell. XIV 1, 27—29.

[2]) Nach der sogleich anzuführenden Parallele aus Sext. sollte man vielmehr den Gedanken erwarten dafs sogar (praesertim) die Konstellation der Geburtsstunde unberechenbar sei, und der mit si quidem angefügte Grund bezieht sich zunächst auf den Horoskop der Geburtsstunde. Doch könnte auch folgender, sei es durch Philo, sei es durch den Übersetzer willkürlich gekürzter Gedankengang zu Grunde liegen: Die Konstellation der Zeugungsstunde ⟨rückwärts zu berechnen, ist unmöglich; ja sogar den Horoskop für die Geburtsstunde⟩ sicher zu bestimmen, ist unmöglich.

[3]) Dieselbe Argumentation findet sich bei Sextus. a. O. 55 ff. Entweder, sagt er, bestimmt man das Schicksal aus der Konstellation bei der Zeugung oder aus der bei der Geburt (Favorin bei Gell XIV 1, 19). Das erstere ist nicht möglich: *ἀκατάληπτος γάρ ἐστιν ὁ ἀκριβὴς ταύτης χρόνος*, wie ausführlich dargelegt wird. Auch die Bestimmung nach der Geburt ist unmöglich (65 ff.). Denn einmal läfst sich der Moment der Geburt nicht scharf fixieren. Sodann (70) *ἐν ᾧ οὗτος ἀναβλέπει καὶ περισκοπῶν ἐξετάζει τὸ ἐν τίνι τῶν ζῳδίων ἐστὶν ἡ σελήνη καὶ τῶν λοιπῶν ἀστέρων ἕκαστος, φθάνει ἀλλοῖον γενέσθαι τὸ περὶ τοὺς ἀστέρας διάθεμα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως ἀλέκτῳ τάχει περιφερομένης, πρὶν τηρητικῶς παραπλάσασθαι τῇ τοῦ γεννηθέντος ὥρᾳ τὰ κατ' οὐρανὸν βλεπόμενα* (Favorin bei Gell. XIV 1, 26).

Philo § 67: siquidem dixerunt qui satis periti istarum rerum erant, velocissimam esse ac nimis festinantem natalium circulationem, ita ut fugiat eruditissimos quoque certus cursus.

Vgl. auch Procopius v. Gaza (nach Origenes s. unten) Migne Patr. graeca Bd. 87 S. 92 D *ποῦ δυνατὸν τοῦ τεχθέντος τὸν ὡροσκόπον καταλαβεῖν, ἐπὶ τίνος τῶν λεπτοτάτων ἐτύγχανεν; οὕτως ὀξυτάτης οὔσης τῆς οὐρανίας φορᾶς καὶ πλεῖστα παρατρεχούσης λεπτὰ ἐν ᾧ τὸν ἀστρολόγον, κἂν τύχῃ παρών, διὰ τοῦ ἀστρολάβου τὴν τοῦ ὡροσκόπου πῆξιν δι' ἀκριβείας ἐθέλειν εἰδέναι.*

nicht durch den Sternglauben zu Schanden machen[1]). Auch die Gestirne stehen im Dienste der Vorsehung und sind wie alles Seiende von ihr erschaffen.

Ehe wir auf die Frage nach den letzten Quellen dieser philonischen Polemik gegen das Schicksal und die Astrologie eingehen, ist noch ihr Verhältnis zu einigen christlichen Schriften zu besprechen, welche in gleicher Weise gegen das Schicksal polemisieren. Im Jahre 1855 veröffentlichte W. Cureton in seinem Spicilegium Syriacum eine syrische Übersetzung eines aus des Gnostikers Bardesanes Schule stammenden Dialogs über das Schicksal, von dem bis dahin nur ein gröfseres Originalexcerpt bei Eus. Pr. ev. VI 10 erhalten war[2]). Dieser Dialog, der gute griechische Quellen benutzt, berührt sich in wesentlichen Punkten mit Philo. Wäre der Mensch von einer Schicksalsnotwendigkeit abhängig, so sagt der unbekannte Gnostiker (S. 28 Merx, vgl. S. 36), so könnte Lob und Tadel nicht auf ihn, sondern nur auf seinen Schöpfer sich richten. „Wer nicht aus eigenem Antrieb das Gute oder Böse thut, dessen Rechtfertigung und Verdammung steht bei dem Schicksal, das ihn gemacht hat" (S. 29). „Wäre der Richter nicht ungerecht, der den Menschen um solcher Dinge willen anklagte, die er nicht vollbringen kann?" (S. 91; vgl. Clem. Rec. III 22. IX 30. X 10). Als Beweis der Willensfreiheit wird S. 35 die Erfahrung angeführt, dafs sich die Menschen von bösem zu gutem und von gutem zu bösem Leben wenden (vgl. Clem. Recogn. IX 8. 11. 12. 15). Der Schicksalsglaube erklärt sich daraus, dafs die Menschen ihre eigene Schuld dem Schöpfer aufbürden wollen (S. 35 Clem. Rec. X 50 Hom. IV 12 XIV 5)[3]). — Alle diese Gedanken sind uns bereits in ganz ähnlicher Fassung bei Philo begegnet. Die wichtigste Übereinstimmung aber betrifft das von der Verschiedenheit der Völkersitten gegen die Astrologie hergeleitete Argument, das nach Hilgenfeld a. O. 151 im wesentlichen aus den Recogn. lib. IX geflossen ist[4]).

Eine zweite christliche Bestreitung der Astrologie, die sowohl mit Philo als auch mit Bardesanes sich berührt, giebt ein bei Eus. Praep. ev. VI 11 wie in der Philokalia Kap. 22 (23) erhaltener Teil aus Origenes *Ἐξηγητικὰ εἰς τὴν Γένεσιν*. Einige Übereinstimmungen mit Philo

---

[1]) Vgl. Ambr. Hexaem. IV 4, 13 Alex. Aphr. S. 58 § 88. „id exercitationis etc." übersetzt Conybeare *ἄσκησιν ἀγαθὴν νομίζοντες τὸ πόνῳ ψυχῆς τὴν εὕρεσιν τοῦ ζητηθέντος λαβεῖν* — wohl als Gegensatz gegen den *ἀργὸς λόγος* gedacht. — Auf den Inhalt von § 88 Schlufs bis 92 brauche ich nicht näher einzugehen: Der Schlufs vom Anfang und Untergang der Teile auf das Ganze (S 6) wird wiederholt, das Weltgericht ähnlich geschildert und begründet wie früher (S. 10). Nochmals wird die allgemeine Vorsehung als Quelle aller menschlichen Tugend, Gerechtigkeit, Weisheit hingestellt, nur alles Böse von ihr ausgeschlossen.

[2]) Eine deutsche Übersetzung giebt Merx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863 S. 25 ff. Dafs der Dialog nicht von Bardesanes selbst herrührt, zeigen Hilgenfeld Theolog. Jahrb. 1854 S. 531 und Merx S. 11. Dafs der Dialog ursprünglich in griechischer Sprache abgefafst war, macht Hilgenfeld, Bardesanes der letzte Gnostiker, Halle 1864 S. 73 ff. gegen Merx wahrscheinlich, und dafür spricht auch der aus den angeführten Parallelen sich ergebende enge Anschlufs an die griechischen Quellen sowie manche Wendungen des syrischen Textes, die nur als Übersetzungen griechischer Sätze sich ganz verstehen lassen. Zu S. 31 ist zu vergleichen die stoische Definition des *νόμος* als des *λόγος ὀρθὸς προστακτικὸς μὲν τῶν ποιητέων, ἀπαγορευτικὸς δὲ τῶν οὐ ποιητέων*. S. 33 erinnert an die stoische Unterscheidung der *ἡδονὴ* und *χαρά*. S. 40 „So wird ein Mann nicht Vater vor dem 15. Jahre" erinnert an Heraklit Fr. 89 Bywater (Harris, Fragments of Philo S. 20). Man beachte auch die Abschwächung des *περιλαμπέος Ἄρεος* in der syrischen Übersetzung S. 44. S. auch oben S. 18, Anm. 4. 8.

[3]) S. 28 wird das alle Weltgebiete beherrschende Gesetz ähnlich wie bei Philo (oben S. 17) geschildert. Man vergleiche besonders die Worte: „Denn nimmer sagt die Sonne, ich gehe nicht auf zu meiner Zeit, nimmer der Mond . . . nimmer einer der Sterne . . . Auch das Meer sagt nicht, ich . . . beharre nicht in meinen Grenzen;" vgl. Clem Rec. III 24.

[4]) Der Abschnitt findet sich nicht in den syrischen Recogn. s. ed. de Lagarde Vorrede.

wurden schon oben hervorgehoben. Mit Origenes wiederum berührt sich aufs nächste die Ausführung des Prokop von Gaza in seinem Kommentare zur Genesis[1]) S. 69 ff. Mai = S. 92 ff. Migne. Beide stimmen überein in dem Beispiel des Judas (Pr. 96 D. 97 A (Migne) = Or. bei Eus. § 41. 42), in der Berufung auf Gottes Ermahnungen zur Reue, die doch die Möglichkeit der Besserung und damit die Willensfreiheit voraussetzen (Pr. S. 97 BC = Eus. § 46—50, Pr. 97 CD = Eus. § 52. 53), in der Bemerkung über die Unmöglichkeit, aus der Konstellation eines Menschen Schicksale und Charakter seiner Eltern zu bestimmen (Pr. S. 96 A— D = Or. § 54. 58. 59 (55). 60—68), über die Verschiedenheit der Völkersitten (s. unten), über die Himmelsteilung und Beobachtung (S. 92 D = Or. § 73—76).

Trotz dieser auffallenden Übereinstimmung wird doch, wer die Abweichungen im Wortlaut und in der Anordnung beobachtet, wer berücksichtigt, dafs manche Gedanken des Prokop bei Origines fehlen, und die Art der Entstehung des prokopischen Kommentars und dessen sons nachweisbaren strengen Anschlufs auch an den Wortlaut der Quellen nicht vergifst, die Benutzung dieses Abschnittes des Origenes durch Prokop für ausgeschlossen halten. Die Berührungen wie die Differenzen beider Autoren scheinen sich aufs einfachste durch die Annahme zu erklären, dafs Prokop zwar Origenes, aber einen andern Kommentar desselben (etwa die *Σχόλια*) benutzte. Und diese Vermutung scheint mir zur Gewifsheit zu werden durch die Beobachtung der sehr viel genaueren Übereinstimmung des Prokop mit Ambrosius'[2]) Kommentar zum Hexaemeron. Der Text des Ambr. erscheint an manchen Stellen geradezu als Übersetzung des Prokop. Offenbar haben beide die gleiche Quelle benutzt, und gerade an Origenes zu denken liegt besonders nahe, da dieser zu den von Ambrosius am meisten benutzten Schriftstellern gehört.

Endlich kommt noch in Betracht eine christliche Diatribe gegen die Lehre vom Fatum und die Astrologie, angehörig einem bis jetzt nur in lateinischer Übersetzung bekannten Hiobkommentare, dessen griechisches Original Dr. Hauler entdeckt hat und den Usener[3]) seinem wahren Verfasser wiedergeben wird. Ich stelle die Gedanken, so weit sie sich mit der von mir behandelten Litteratur berühren, hier zusammen: Es ist Thorheit, von der Gewalt der Sterne und damit im letzten Grunde von Gott die Übel herzuleiten. Dann würden die Gesetze mit Unrecht auf Mord und Ehebruch die Todesstrafe setzen, dann könnte nicht Gott die Schlechten strafen, die Guten belohnen (f. 122^{r}, vgl. Philo § 81. 80). Wer von den Gestirnen die Ursache des Bösen herleitet, der darf den sich Vergehenden nicht schlagen, seinem Weibe wegen des Ehebruchs nicht zürnen, den Mörder nicht strafen, er mufs dem Diebe verzeihen. Dem Zwange der Gestirne unterworfen werden sie gezogen und bewegen sich nicht freiwillig[4]); sie verdienen eher Mitleid als Strafe (f. 123^{v}). Die Konstellation der Geburtsstunde läfst sich nicht fixieren wegen des schnellen Überganges der Gestirne aus einem *ζῴδιον* ins andere[5]).

---

[1]) Über diesen Kommentar s. meine „Neu entdeckten Fragmente Philos".

[2]) Pr. 92 A = Ambr. Hexaem. IV 4, 12 (das Folgende berührt sich mit Or. a. O. 2), Pr. 92 D 93 A Anf. = Ambr. IV 4, 14, Pr. 93 A = Ambr. 15, Pr. 93 A B = Ambr. 17 Ende, Pr. 93 B C = Ambr. 18.

[3]) Auch hier sei Usener mein Dank gesagt für die mir gewährte Einsicht in die wertvolle Diatribe. Ich citiere nach Folien der Hs.

[4]) *ἕλκονται γάρ, ἀλλ οὐ θέουσιν ἑκοντί, εἱμαρμένης ἀνάγκῃ νικώμενοι.* Auch hier Anspielung auf die Verse des Kleanthes (s. oben S. 18[4]).

[5]) f. 124^{r} *ταχείας μὲν μεταβάσεως γενομένης ἀπ' ἄλλου εἰς ἄλλο ζῴδιον* . . . f. 124^{v} *πολλὴ γὰρ ἡ ὀξύτης τῆς τοῦ παντὸς περιδινήσεως.*

Um das Verhältnis der Quellen anschaulich zu machen, stelle ich die Beispiele der Verschiedenheit der Völkersitten einander gegenüber[1]).

Philo § 84.

Nonne et Iudaei legem circumcisionis libero arbitrio elegerunt, quam nusquam dimisere, sed potius per successionem posteris suis praebuere, ita ut nec natalicia neque constellationes potuerint eam tollere? lex enim mentis imperat eis, non genethlialogia . eodem modo cessant ab operibus die septima, quam Sabbatum ipsi appellant. nec non ab illis carnibus, quas lex non permisit, abstinent. nequit autem dici, quod unum atque idem omnibus contigerit natalicium, quo adigantur per vim id servare, quod Moysi deus in mandatis dedit. si ergo diversis temporibus, horis ac diebus Judaei prae se ferunt ex utero natalicium et nihilo minus una est illis ratio vitae atque ordo legisque disciplina, quomodo universos homines dicamus genethlialogiae esse subiectos?

Bardesanes bei Eus. Pr. ev. VI 10, 42.

Ἰουδαῖοι πάντες οἱ διὰ Μωσέως δεξάμενοι νόμον τοὺς γεννωμένους ἄρρενας παῖδας ἐν τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ αἱμάσσουσι περιτέμνοντες, οὐκ ἀστέρος παρουσίαν ἀναμένοντες, οὐ κλίματος ἐξουσίαν ἐντρεπόμενοι, οὐχ ὑπὸ νόμου ἀλλοτρίας χώρας ἀγόμενοι, ἀλλ' εἴτε ἐν Συρίᾳ εἴτε ἐν Γαλλίᾳ εἴτε ἐν Ἰταλίᾳ εἴτε ἐν Ἑλλάδι ἢ ἐν Παρθίᾳ ἢ ὅπου ἂν ὦσι, τοῦτο ποιοῦσιν. ὅπερ οὐκ ἔστι κατὰ γένεσιν· οὐ γὰρ δύνανται πάντες οἱ Ἰουδαῖοι μίαν γένεσιν ἔχειν. ἀλλὰ καὶ δι' ἡμερῶν ἑπτὰ πάντες ὅπου ἂν ὦσιν ἀργοῦσιν ἐκ παντὸς ἔργου καὶ οὔτε ὁδεύουσιν οὔτε πυρὶ χρῶνται οὔτε ἀναγκάζει ἡ γένεσις Ἰουδαῖον οὐ κτίσαι οἶκον κτλ.

Origenes bei Eus. Pr. ev. VI 11, 69.

οὐκ οἶδα δ' ὅπως δυνήσονται σῶσαι τὸ τῶν μὲν ἐν Ἰουδαίᾳ σχεδὸν πάντων τοιόνδε εἶναι τὸν σχηματισμὸν ἐπὶ τῆς γενέσεως, ὡς ὀκταήμερον αὐτοὺς λαμβάνειν περιτομὴν ἀκρωτηριαζομένους καὶ ἑλκουμένους καὶ φλεγμονῇ περιπεσουμένους καὶ τραύμασι καὶ ἅμα τῇ εἰς τὸν βίον εἰσόδῳ ἰατρῶν δεομένους.

Prokop S. 93 C.

πῶς πάντων Ἑβραίων οἱ παῖδες τῇ ὀγδόῃ τῶν ἡμερῶν περιτέμνονται .... καὶ μεταστάντες Ἑβραῖοι τῆς Ἰουδαίας καὶ πανταχοῦ διασπαρέντες τῆς γῆς οὐδὲν ἧττον τὴν περιτομὴν ἐν τῇ ὀγδόῃ πάντες ὑφίστανται.

---

[1]) Das Argument fehlt bei Ambrosius. Der Usenersche Traktat führt f. 125r das Beispiel der Perser und Juden an.

Philo.

§ 85 Cum Scytharum[1]) gentes praeter mores Judaeorum propria sibi lege disciplinaque utantur turpemque commixtionem cum matre adoptaverint idque filiis suis ac posteris Scythae tradiderint, ita ut processu temporis consuetudo illa vim legis obtinuerit, ubi est iam circulus zodiaci, ubi astrorum cursus? cum enim non simile omnium sit natalicium, unam tamen vitae rationem omnes sibi adscivere.

Bardesanes.

§ 16 *παρὰ Πέρσαις νόμος ἦν γαμεῖν τὰς θυγατέρας καὶ τὰς ἀδελφὰς καὶ τὰς μητέρας... παραδιδόντες τοὺς αὐτοὺς νόμους καὶ τὰ ἔθη τοῖς τέκνοις κατὰ διαδοχήν* (vgl. Merx S. 34 unten, Eus. § 38). § 35 *καὶ οὐκ ἀναγκάζει ἡ γένεσις... τοὺς Πέρσας ἀθεμίτως μὴ γαμεῖν.*

Origenes.

Prokop.

Auch das vom Tierdienst der Ägypter hergenommene Beispiel bei Philo § 86 war wohl in der Quelle des sogenannten Bardesanes angeführt, wie noch folgende Beziehung (§ 46) wahrscheinlich macht: *οὐχ οἱ ἐν Αἰγύπτῳ Χριστιανοὶ θρησκεύουσι τὸν Ἄπιν ἢ τὸν κύνα ἢ τὸν τράγον ἢ αἴλουρον.*

Auch Philo Quaest. in Gen. III 48 erwähnt die Sitte der Beschneidung bei Ägyptern, Arabern, Äthiopen; vgl. De circumcis. 1 S. 210.

Bardesanes nennt § 29 auch die Amazonen, erwähnt aber andere Gebräuche derselben als Origenes und Prokop.

(Origenes) § 70 *τῶν δὲ ἐν Ἰσμαηλίταις τοῖς κατὰ την Ἀραβίαν τοιόνδε, ὡς πάντας περιτέμνεσθαι τρισκαιδεκαετεῖς· τοῦτο γὰρ ἱστόρηται περὶ αὐτῶν· καὶ πάλιν τοιόνδε[2]) τινῶν τῶν ἐν Αἰθίοψι, τοῖσδε τὰς κόγχας τῶν γονάτων περιαιρεῖσθαι καὶ τῶν Ἀμαζόνων τοὺς ἑτέρους τῶν μαστῶν.*

(Prokop) S. 93 C *πῶς δὲ παρ' Ἰσμαηλίταις πάντες οἱ τρισκαιδεκαετεῖς*[3]) *περιτέμνονται; καὶ παρ' Αἰθίοψιν οἶδε τινὲς περιαιροῦνται τῶν γονάτων τὰς ⟨κόγχας⟩*[4]) *καὶ τοὺς ἑτέρους τῶν μαζῶν αἱ Ἀμαζόνες. οὐ γὰρ ἔνεστιν εἰπεῖν ὡς ἑνὶ ὁμοίως ὑποβάλλονται σχήματι.*

---

[1]) Wahrscheinlich liegt hier eine Verwechselung mit den Persern (Sext. P. H. III 205 Philo De leg. spec. 3 S. 301) vor. Von manchen skythischen Stämmen wird nur überliefert, daſs sie Weibergemeinschaft haben.

[2]) So oder *τόδε* ist zu schreiben statt *τῶνδε*.

[3]) So ist mit Orig. zu lesen statt *ἱερεῖς δεκαετεῖς*.

[4]) Eingeschoben nach Orig.

§ 45 *τί δὲ ἐροῦμεν περὶ τῆς Χριστιανῶν αἱρέσεως, ἧς ἡμεῖς οἱ δοξασταὶ πολλοὶ ὄντες καὶ ἐν διαφόροις ἀνέστημεν κλίμασιν . . . οἵτινες πολλοὶ ὄντες ἑνὶ ὀνόματι κεκλήμεθα; κτλ.*	*πῶς δὲ καθ' ὑμᾶς· ἐξ αἰῶνος ἀπείρου κινουμένων τῶν ἄστρων χθές που καὶ πρῴην τὸ Χριστιανῶν ἐπ' εὐσεβείᾳ διέλαμψεν ἔθνος καὶ τὰ πάλαι κυρωθέντα τῶν Ἑλλήνων ἐσβέσθη σεβάσματα.*

Die christlichen Quellen für die Bestreitung der Astrologie schieden sich bis jetzt in zwei Gruppen. Auf der einen Seite stehen die Rekognitionen und der von ihnen (d. h. von der Urschrift) abhängige bardesanische Gnostiker, auf der andern Origenes und die aus ihm schöpfenden Autoren. Über ihre direkten Quellen läfst sich Genaues nicht ausmachen. Der Abschnitt der Rekognitionen ist nach Hilgenfeld (Bardesanes S. 148. 150) die Bearbeitung einer älteren, vielleicht nicht einmal christlichen Schrift, welche gegen die Astrologie gerichtet war. Origenes mag zum Teil aus den von ihm ausdrücklich zitierten *Περίοδοι Πέτρου* (Philocalia Kap. 22, 14 Bd. VIII S. 41 Lommatzsch), wohl der Urschrift der Rekognitionen oder einer unsern Rekognitionen verwandten Parallelschrift, geschöpft haben, wenn er auch wohl noch andere Quellen hatte. So reduzieren sich denn unsere christlichen Berichte im wesentlichen auf eine Urschrift. Dafs in dieser Philo nicht benutzt war, beweist trotz der auffallenden Berührungen vor allem die gröfsere Fülle ihres Stoffes. Einen Anhalt für die Bestimmung der Quelle Philos giebt auch sie nicht; nur beweist sie die weite Verbreitung des von Philo gegebenen Argumentes und nötigt uns, da nur die Abhängigkeit Philos von einer älteren Schrift die Übereinstimmung mit den christlichen Berichten erklären kann, die Quellenfrage zu stellen.

Als älteste Bestreitung der Astrologie kommt der aus Panaetius[1]) geflossene Abschnitt Cic. De div. II 87—97 in Betracht. Die Bemerkung, dafs viele eine ungünstige Naturanlage überwunden haben, dafs diese also nicht von den Gestirnen herrühren könne (§ 96, vgl. De fato 10), berührt sich nun in der That entfernt mit Philo § 63. Und die Äufserung, dafs vielmehr klimatische Einflüsse die körperlichen und geistigen Verschiedenheiten ganzer Völker (Inder, Perser, Äthiopen, Syrer) erklären, erinnert wenigstens an das von der Verschiedenheit der Völkersitten hergenommene Argument bei Philo[2]). Doch diese Berührungen sind nur oberflächlich. Da aufserdem Panaetius wahrscheinlich nicht in einer besonderen Schrift, sondern nur in einem Abschnitte von *Περὶ προνοίας* die Astrologie bekämpfte, wird er nicht viel mehr gegeben haben, als was Cicero ausschreibt (Hartfelder S. 23), und wird auch Philo bei ihm sein Material nicht haben finden können. Gegen die Benutzung des dissentierenden Stoikers spricht wohl auch die Thatsache, dafs die philonische Ausführung gegen die Astrologie sich zu einer scharfen Polemik gegen den von Panaetius, wenn auch mit Einschränkungen, festgehaltenen[3]) (stoischen) Deter-

[1]) Hartfelder, Die Quellen von Ciceros zwei Büchern De div. S. 20 ff. Über die Verbreitung des Glaubens an die Astrologie s. Friedländer Sittengesch.[1]) I 101 III 467 und zu Petron K. 30. 35. 39 ff. Norden a. O. 269. Swoboda, P. Nigidii Figuli operum reliquiae S. 35 ff.

[2]) Vgl. dagegen Manilius IV 711 ff, der nicht nur die Verschiedenheiten der Körperbeschaffenheit, sondern auch der Sitten von dem das Schicksal jedes Volkes besonders bestimmenden Sterne herleitet.

[3]) S. Schmekel S. 190 ff. 318 ff. Nach reiflicherer Erwägung der Auffassung Schmekels möchte ich auf

minismus, wie wir sahen, sogar mit deutlichem Gegensatz gegen dessen klassische Formulierung in den Versen des Kleanthes, erweitert. Die Quelle Philos polemisiert überhaupt gerade gegen die stoische Verwertung der Astrologie. Dafs in der That die Stoiker die chaldäische Kunst wie so viele Formen des religiösen Glaubens und Aberglaubens in ihr System einzuordnen wufsten, geht aus Sext. IX 132, wo die *ἀστρομαντική* als besondere Art der Weissagekunst gezählt wird, und aus der die Wahrheit ihrer Kunst überall voraussetzenden Auseinandersetzung des Chrysipp mit den Chaldäern (Cic. De fato 11 ff.) hervor[1]). Dieselbe Stellung nimmt Sextus Adv. Astrol ein. Denn dessen Polemik richtet sich offenbar gegen die stoische Verwertung der Astrologie, wenn er (§ 2) bemerkt, dafs die Astrologie alles Handeln *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* aufhebe, sich gegen die Lehre von der *ἕνωσις* und der Sympathie des irdischen Gebiets mit dem himmlischen (Zeller III 1 S. 169. 170) wendet (§ 44. 4, hier Beziehung auf den stoischen Mikro- und Makrokosmos) und seine Gegner für die Gewalt des Schicksals über die Menschen die nach Cic. (De fato fr. 3) von den Stoikern gern zitierten Verse Od. XVIII 136 anführen läfst (§ 4), wenn er endlich § 45 ff. im allgemeinen die Lehre von der *εἱμαρμένη* bestreitet[2]). Der Standpunkt des Philo und des Sextus erscheint also als der gleiche. Beide streiten gegen die stoische Fassung und Begründung der astrologischen Theorie. Die Übereinstimmung aber erstreckt sich nicht nur auf die allgemeine Richtung der Beweisführung, sondern auch auf einzelne Ausführungen. Schon S. 19 wurde darauf hingewiesen, dafs Philo, wo er die viele Menschen treffenden Unglücksfälle und die Unsicherheit der Nativitätsstellung gegen die Astrologie geltend macht, sich auffallend mit Sextus berührt[3]). Danach werden wir für Philo eine skeptische Quelle anzunehmen

---

dies Argument weniger Gewicht legen als auf die gröfsere Übereinstimmung Philos mit der skeptischen Polemik.

[1]) Hartfelder S. 21, der auch auf Cic. De div. II 88 Panaetius, qui unus e Stoicis astrologorum praedicta reiecit hinweist. Aus dieser Stelle ergiebt sich die Beschäftigung der andern Striker mit der Astrologie. Für die Bedeutung der Astrologie in der stoischen Schicksalslehre sei noch auf Sen. Nat. quaest. II 32, 6 VII 4, Manilius und auf Vettius Valens, einen Astrologen aus der Zeit des Antoninus Pius hingewiesen den ich aus handschriftlichen Auszügen Useners kenne. „Der Mann steht bereits auf den Schultern einer grofsen Litteratur, aus der er eine Blütenlese giebt" (Usener). Auch er beruft sich auf die Verse des Kleanthes, citiert für die Schicksalslehre Homerverse, die nach Aristokles (vgl. Gercke a. O. S. 715 ff. Lucian Apol. 8) auch Chrysipp brauchte, hat den bei der Stoa beliebten Vergleich des Lebens mit der *πανήγυρις*, des Menschen mit dem *ὑποκριτής*. Die pseudolukianische Schrift *περὶ τῆς ἀστρολογίης* giebt für meine Zwecke nichts, die Erörterungen bei Hippolyt sind aus Sextus geschöpft.

[2]) § 105 wird der *μέγας ἐνιαυτὸς* auf 9977 Jahre bestimmt. Am nächsten kommt die platonische (10 000) und die (wohl stoische) Berechnung Dox. 364, 6 auf 7777 Jahre. Ob an einer der Stellen ein Schreibfehler vorliegt? Nach dem Stoiker Diogenes (Dox. 364, 3) umfafste das grofse Jahr 365 × 1800 Sonnenjahre, nach Ciceros Hortensius (fr. 26. 27) 12954. Andere Angaben bei Censorin De die nat. 18. Schmekel S. 241 Anm. 3.

[3]) Die Einteilung der 12 Tierzeichen in je 30 *μοῖραι*, jeder *μοῖρα* in 60 *λεπτά* findet sich bei Origenes § 74 Procop 92 D (= Ambr. IV 4, 14) wie Sext. 5. Die Unmöglichkeit, den Moment der Geburt genau zu fixieren, hebt Ambr. a. O. ganz ähnlich wie Sext. 65 ff. hervor; vgl. besonders Sext. 70 *φθάνει πλείων διελθεῖν χρόνος μετὰ τὴν ἀπόταξιν . . . φθάνει ἀλλοῖον γενέσθαι τὸ περὶ τοὺς ἀστέρας διάθεμα*, Ambr. in alterius sortem iam nati fata migrarunt . . . fugit tempus irreparabile. Vgl.

Prokop 93 A *πῶς δὲ οὐ τῶν ἀτοπωτάτων ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν φαινομένων τοῖς ἐν τῷ οὐρανῷ ζῳδίοις παρέχειν τῶν ἀποτελεσμάτων τὰ ἰδιώματα*	Sext. 95 *δυσωπήσομεν αὐτοὺς καὶ ἐν οἷς συνοικειοῦν θέλουσι τοῖς τῶν ζῳδίων τύποις τάς τε μορφὰς καὶ τὰ ἤθη τῶν ἀνθρώπων*

und die weitere Ausführung. Die Benutzung des Sext. durch Prokop und Ambr. d. h. Origenes wird niemand behaupten — an der ersten Stelle z. B. erwähnen jene die von Sext. übergangene Teilung des *λεπτὸν* in 60 *λεπτεπίλεπτα* —; also handelt es sich um verbreitete skeptische Argumente.

haben, wofür auch spricht, dafs Philo sich oft skeptische Anschauungen aneignet, ja die Tropen Aenesidems reproduziert. Auf eine skeptische Quelle scheint mir aber auch das auf der Verschiedenheit der Völkersitten beruhende Argument hinzuweisen. Ähnliche Zusammenstellungen der Völkersitten finden sich nämlich auch in einem der Tropen Aenesidems, freilich zu einem andern Zwecke, um daraus die Relativität aller sittlichen Anschauungen zu erschliefsen[1]). Dies Argument selbst ist aber sehr viel älter als das Aufkommen der Tropen, es reicht zurück bis in die Sophistik, welche sich zuerst der *νόμιμα βαρβαρικά* zur Bestreitung und Auflösung der sittlichen Begriffe bediente, und es gehörte gewifs von Alters zum festen Bestande der pyrrhonischen und akademischen Skepsis[2]), wie es denn auch in dem karneadeischen Vortrage des Philus bei Cic. De rep. III 14 ff. ausführlich entwickelt wird[3]). Offenbar mufste es am ersten der akademischen Skepsis nahe liegen, in ihrer Polemik gegen die stoische Schicksalslehre das historische Material jenes Tropos in der Art zu verwerten, wie wir es bei Philo und in den verwandten Berichten gesehen haben. War auch der Zweck der Beweisführung ein anderer, so konnte sich dieselbe doch auf das so bequem zur Hand liegende Material gründen.

Wenn schon die Berührung mit Cic. De rep. III 14 ff. und De nat. deor. III den Gedanken an Karneades als letzte Quelle der uns erhaltenen Bestreitungen der Astrologie nahe legte, so läst sich diese Vermutung von anderer Seite her zu ziemlicher Gewifsheit erheben. Auf eine gemeinsame skeptische Quelle deutet nämlich auch die Übereinstimmung der Polemik Favorins bei Gell. XIV 1 mit der des Sextus in ihrer allgemeinen Richtung gegen die Stoa und in einzelnen Argumenten[4]). Den entscheidenden Ausschlag aber giebt die mit Sicherheit auf Cic. De fato zurückzuführende Bestreitung der Astrologie durch Augustin zu Anfang des 5. Buches De civ. dei, da nämlich diesem Abschnitt wie der Schrift De fato im ganzen Karneades als Quelle zu Grunde

---

[1]) Die Hauptbelege giebt Sext. P. H. I 148 ff., auch III 198 ff. Laert. Diog. IX 83 ff. Das Argument ohne Beispiele bei Aristokles, Eus. Pr. ev. VIII 14, 11 Philo De ebr. 47. Die Sache mufste auch zur Sprache kommen im ersten *τρόπος* des Agrippa (Laert. Diog. IX 88 Sext. P. H. I 164).

[2]) S. Rohde Gött. Gel. Anz. 1884 S. 29. 30, der auf die dorischen *Διαλέξεις* Kap. 2 und auf Platos Eryxias 399 *ε* ff. verweist. Vgl. auch Dümmler, Akademika S. 249 ff. Proleg. zu Platons Staat S. 29 ff. 46. 56. Chrysipp mag mit seiner Zusammenstellung der Gebräuche bei der Totenbestattung (Teletis reliquiae ed. Hense S. LXXXVIII) den Skeptikern wie öfters dankenswertes Material geliefert haben. Zusammenstellungen der Völkersitten aus historischem Interesse gab nach Herodot Aristoteles in seinen *Νόμιμα βαρβαρικά* und Nikolaus von Damaskus in seiner *Ἐθῶν συναγωγή*, mancherlei auch Posidonius. Kein Wunder, dafs dieser *τόπος* in verschiedener Tendenz uns oft begegnet: Cic. Hortensius fr. 29. Epikt. I 11, 12 (27, 4). 22, 4. II 11, 14. Clem. Hom. XIX, 19. Lucian Jupp. trag. 40 De sacrif. 13. 14 Anach. 6. De luctu 21 ff. Philo De circumc. 1 S. 210 (Beschneidung) De Abr. 33 S. 26. 27 De Jos. 6 S. 46. 9 S. 48 V. Mos. II 4 S. 137 De spec. leg. 3 S. 301 (Perser) De concup. 4 S. 352 Legat. 31 S. 577. 45 S. 599.

[3]) Vgl. Cic. De nat. deor. III 39. 47 ff. über Verschiedenheit des Götterglaubens.

[4]) Beide bestreiten, dafs das Alter der chaldäischen Beobachtung genüge (Fav. § 2. 14 ff. — Sext. 103 bis 105, Beziehung auf die *ἀποκατάστασις* F. 18 — S. 105), bemerken, dafs diese nicht für Länder, die einen andern Stand der Gestirne haben, gelten könnte (F. 8—10 — Sext. 84. 85), heben energisch die Willensfreiheit hervor (S. 18[3]), betonen die Unmöglichkeit genauer Fixierung der Konstellation (S. 19[3]), weisen auf den gleichzeitigen Untergang vieler Menschen bei verschiedener Konstellation hin (S. 19[1]), fragen, warum nicht unter gleicher Konstellation ein zweiter Plato geboren werden könne (F. 29 — Sext. 89), ob nicht auch das Schicksal der Tiere durch die Gestirne bestimmt werde (F. 31 — Sext. 94). Während Sextus die Möglichkeiten der Schicksalsbestimmung nach dem Horoskop des Augenblickes der Geburt oder der Empfängnis einzeln widerlegt (S. 19[4]), sieht F. § 19 schon in dieser doppelten Möglichkeit einen Widerspruch. Man vergleiche noch F. 5 *παχυμερέστερον* mit Sext. 64. 68. 89, F. 20 ff. mit Orig. a. O. § 66 ff.

liegt[1]). Nimmt man nun Karneades als letzten Urheber der in so mannigfachen Verzweigungen ausgebreiteten Gedanken an, so fällt auch ein ganz neues Licht auf die erwähnte Bestreitung der Astrologie durch Panaetius. Wenn wir ihn zum Teil mit den aus den skeptischen Quellen uns vertrauten Argumenten operieren sehen[2]), so erklärt sich diese Erscheinung einfach daraus, dafs auch hier wie auf andern Gebieten Karneades durch die durchschlagende Wirkung seiner Polemik den Panaetius zur Abweichung vom Schuldogma veranlafst hat. Auf Karneades dürfen wir die den Bestreitungen der Astrologie gemeinsamen Argumente mit ziemlicher Sicherheit zurückführen.

---

[1]) Beides, die Abhängigkeit des Augustin von Cicero, des Cic. von Karneades überzeugend nachgewiesen zu haben ist ein Verdienst Schmekels, a. O. S. 160 ff. — Ich bemerke, dafs dessen Werk mir erst wenige Tage, bevor ich meine Untersuchung in den Druck gab, zuging, dafs ich aber aufser hier am Schlufs nur formelle Änderungen nötig fand und meine Arbeit nicht glaubte zurückhalten zu müssen; denn sie stützt sich auf wesentlich anderes Material, wie ich andererseits in der schönen Darlegung Schmekels, die vieles behandelt, was meinen Zwecken fern lag, eine unentbehrliche Ergänzung meiner Arbeit sehe. Trotzdem ich das Verhältnis des Augustin zu Cic. nicht erkannt hatte, wurde ich doch durch die Übereinstimmung der von mir betrachteten Bestreitungen der Astrologie zur Annahme einer (berühmten) skeptischen Quelle geführt. Auf Karneades wies mich vorzüglich das von den Völkersitten hergenommene Argument und die Erkenntnis, dafs diese Quelle schon von Panaetius verwertet war. So kam ich zum Teil auf anderm Wege zum gleichen Ziele wie Schmekel.

[2]) Hierfür kann ich jetzt auf die umsichtige Darlegung Schmekels S. 320 ff. verweisen. Hinzuzufügen habe ich nur, dafs das 7. Argument De div. II 96 jedenfalls durch die karneadeische Berufung auf die Verschiedenheit der Völkersitten veranlafst ist; nur dafs Panaetius hier, während der Skeptiker sich auf die Polemik und Negation beschränkte, eine positive Erklärung der Erscheinung versuchte.

Druck von W. Pormetter in Berlin



